ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

XIII

RELIGINĖ IR POLITINĖ
PUBLICISTIKA

*

PAPILDYMAI

MARGI RAŠTAI
Vilnius, 2007

UDK 1(474.5)
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Parengė
ANTANAS RYBELIS

Knygos leidimą rėmė
LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

ISSN 1822-7368
ISBN 978-9986-09-344-2

© Sudarymas – *A. Rybelio*, 2007
© „Margi raštai“, 2007

I

RELIGINĖ IR POLITINĖ PUBLICISTIKA

DABARTINIAI MŪSŲ RŪPESČIAI

1. Moksleivis ir visuomenė

Mes nepolitikavome, nepolitikuojame ir nepolitikuosime. Mes nesidomime jokia *partine politika*. Bet mes esame žmonės, esame piliečiai, esame lietuviai! Mes turime pažinti svarbiausius žmonių sugyvenimo ir bendradarbiavimo dėsnius, turime pažinti šių dienų visuomenės santvarką ir savos tautos reikalus. Jeigu mes gimnazijose mokomės literatūros, kalbų ir matematikos, jeigu visa tai priklauso prie *bendro* išsilavinimo, tad ar bus visapusiškai išsilavinęs tas moksleivis, kuris žinos visų poetų gimimo ir mirties metus, visus lotynų kalbos netaisyklingus veiksmažodžius, visas geometrijos ir algebros formules, bet nežinos visuomeninio gyvenimo santvarkos dėsnių. Gal kas pasakys: „Ponai moksleiviai! Juk jūs turite visuomenės mokslą, už kurį ne vienas dar ir dvejetuką sugriebiate". Taip, turime! Turime per *porą* metų po *dvi* valandas savaitėje. Bet juk visuomenės gyvenimas šiandien yra toks platus ir turiningas, jog to dalyko pamokos moksleivių tinkamai šia kryptimi nepralavina. O mums svarbiau turėti kritiškų pažiūrų apie visuomenę, negu žinoti integralus ir koordinates. Taigi mes šitoje srityje turime lavintis *patys*, padedami vyresniųjų ir už mus daugiau žinančių. Šitas darbas yra ne *politinis*, bet *kultūrinis*. O kultūrinėje srityje mes turime būti plačiausiai išsilavinę.

Be to, ne visi iš gimnazijos pakliūva į universitetą. Žymi dalis stoja tiesiog prie darbo – ir mokslas baigtas. Jei tad gimnazijoje jie nebus visuomeniškai-kultūriškai išsilavinę, kur jie to išsilavinimo gaus vėliau? Tada reikia jau dirbti, reikia pa-

rodyti savo nusimanymą, o ne lavintis. Ne laikas lakinti šunis, kai šautuvai jau ant pečių. Šitiems žmonėms, kurie nemano, ar negali stoti į universitetą, *būtina yra su visuomeniškais klausimais gerai susipažinti jau gimnazijoje*. Kitaip jie bus traukomi visokių gaivalų ir nueis tarnauti svetimiems dievams, kurie yra priešingi taip tikrajam Dievui, taip tikrajai Tėvynei.

Moksleivis gyvena visuomenėje, taigi jis turi ją pažinti. Todėl negalima užmesti visuomeniško lavinimosi, nors kai kas ir vadintų mus tam darbui dar nepribrendusius. *Mes esame pribrendę visokiam lavinimuisi*. (Taigi ne *darbui*!) Tam tikslui reikia skaityti visuomeniškai kultūriško turinio knygų (pvz., „Socialinis klausimas", vysk. Paltaroko; „Moralinės filosofijos vadovėlis", kun. Coppenso SJ; „Dangaus šviesa", kun. Krupavičiaus; to pačio autoriaus – „Kova už žemę ir ūkininką", „Apie visuomeninį darbą", „Mūsų keliai" ir kt.), nagrinėti didžiųjų visuomenės veikėjų gyvenimą (pvz., vysk. Kettelerio; apie jį lietuviškai yra knygelė Klaudijaus Peyroux, vertė A. Januševičius; Görres, Windhorsto; Leono XIII – apie jį rašyta kun. Krupavičiaus „Dangaus šviesa"), susipažinti su katalikų sociologų teorijomis (šiam reikalui gera yra knygelė „Krikščioniškasis solidarizmas" H. Pescho, vertė J. K-lis, kaina 1 lt.) ir Bažnyčios šiuo reikalu mokslu. Vyresnieji padės šitame darbe taip savo raštais, taip patarimais. Minėtus dalykus gvildenti geriausia *bendromis jėgomis*, nes tada atsiranda daugiau nuomonių ir lengviau galima išvengti klaidų. Tad į darbą! Mes turime būti visuomeniški žmonės.

2. *Tolerancija ir neutralumas*

Mums liepiama būti tolerantingiems. Taigi turime žinoti, kas yra ta tolerancija ir kokia turi ji būti. Tolerancija paprastai žmonės vadina svetimos nuomonės gerbimą. Sutikime su tuo. Bet kuo būdu turėtų *tas gerbimas* pasireikšti? Gerbimas nėra tylėjimas. *Gerbimas turi būti veiksmas*. Gerbimas turi būti kova su negerbimu. O negerbimas paaiški tuomet, kai ne-

mokama skirti priešo asmens nuo jo idėjų ir, užuot puolus priešo idėjas, puolama patį asmenį. Tai yra negerbimas ir netolerancija. Kas to išvengia, kas moka *garbingais ginklais* kovoti su idėjomis neliesdamas asmenų, tas yra tolerantingas. Daugiau iš jo reikalauti negalima.

Negalima tylėti ir leisti visokioms idėjoms netrukdomai plisti. Ne! Tai bus ne tolerancija, tik ištižimas. Reikia pastoti kelią klaidingoms pažiūroms, reikia pasipriešinti idėjoms, nesutinkančioms su mūsų principais, bet visa tai reikia daryti atskirai nuo konkrečių asmenų. Negalima nekęsti žmogaus dėl to, kad jo pažiūros kitokios negu mano. Bet galima kovoti su jo pažiūromis – ir net reikia kovoti, jeigu jos griauna mūsų pasaulėžiūrą. Štai kur yra tolerancijos esmė. *Gerbti asmenis, kovoti su priešingomis idėjomis!* Visos kitos mums peršamos „tolerancijos" yra tik noras mus užmigdyti.

Kur galima geriausiai tolerancijos išmokti? Aišku, ten, kur yra žmonių susibūrimai, kur yra įvairių pažiūrų ir nuomonių. Taigi *kuopelės yra geriausia tolerantingumo mokykla.* Juk kiekvienoje kuopelėje, tegul ji būtų ir vieningiausio nusistatymo, vis atsiras žmonių, kurių nuomonės, jeigu jau bus ir nepriešingos kuopelės principams, tai vis dėlto eis prieš daugumos pažiūras. Šias skirtingas nuomones reikės mokėti kritiškai įvertinti, reikės mokėti pagerbti ir kartais reikės su jomis net kovoti. Kas dirbo kuopelėse, tas žino, kad taip visuomet esti. Ir šitokiuose atvejuose kaip tik daugiausia išmokstama tolerancijos, išmokstama sugyventi ir dirbti su kitokių nusistatymų žmonėmis. Tai yra kelias į taikingą sugyvenimą ir su tais žmonėmis, kuriuos skiria didelės religinės ir socialinės pažiūros. Šituo atžvilgiu kuopelės yra be galo naudingos ir reikalingos.

Kas mokosi per visą gimnazijos laiką vienas, kas nedirbo bendro darbo su kitais žmonėmis, tas, aišku, nemokės įvertinti kitų nusistatymų, nemokės su kitais sugyventi ir kitų pagerbti. Čia turime galvoje bendrą darbą už klasės sienų, nes klasėje per pamokas mokiniai, nors ir bendrai dirba, savo pažiūroms pareikšti neturi vietos. Jie sako ir daro tik tą, ką liepia mokytojas ir vadovėlis.

Mums peršamas *neutralumas*. Tai naujų laikų išradimas, kuriuo norima žmones atpratinti įdomautis visais svarbesniais pasaulėžiūros ir visuomenės gyvenimo klausimais. Tąjį neutralumą skelbia: a) *organizacijos*, duodančios laisvę pasaulėžiūros dalykuose, b) *laikraščiai* – labai pigūs – kurie leidžiami tik tam, kad nukonkuruotų pasaulėžiūrinius, ir kurie moksleivių neturėtų būti nė į rankas imami, c) *žmonės*, kurie patys anaiptol nėra neutralūs, bet kurie tuos neutraliuosius moka panaudoti savo tikslams. Visi šitie skelbėjai *nėra neutralūs*. Tai turėtų kiekvienas gerai įsidėmėti.

Bet kas galop yra tas neutralumas? Neutralumas yra abejingumas. Neutralus žmogus yra šaltas, ir jam „vis tiek", kas daroma ir kas sakoma. Neutralus žmogus yra nekūrybiškas ir bevalis, nes numodamas ranka į didžiuosius idealus ir kartodamas aną tinginių taisyklę „man vis tiek", neugdo savyje nei savarankiškumo, nei kritiškumo, kas jauniems žmonėms taip labai yra reikalinga. Neutralumas yra jaunuolio mirtis. Neutralumas yra ankstyva senatvė. Ji žudo visokį idealizmą, pakerta jaunuolišką energiją, užgniaužia iniciatyvą ir verčia žmogų sėsti į užpečkį, numoti ranka į viską ir senio balsu sakyti: „M-a-n v-i-s-t-i-e-k!" Neutralus žmogus neturi savo nusistatymų (kitaip jis nebūtų neutralus), neturi moralinės savo vertės pajautimo (kitaip jis būtų principų žmogus ir jau nebūtų neutralus). Tai yra lepšis, drimbąs ten, kur gardžiau kvepia ir gražiau skamba. Neutralumas yra neatvirumo ir nenuoširdumo padaras. Jo nekenčia net tie, kurie jį skelbia.

Štai mūsų rūpesčiai dabartiniu metu.

MODERNIŠKUMAS IR KONSERVATIZMAS

Šiomis dienomis išėjo Emilio Fiedlerio knygos „Defenzyva ar ofenzyva?" vertimas, kuris dėl jo aktualumo Kauno arkivyskupijos ordinariato yra rekomenduojamas taip kunigams, taip pasaulininkams. Kadangi knygoje yra svarstomi katalikiškosios akcijos dalykai moderniško gyvenimo šviesoje, todėl šia proga pravartu bus mesti vieną kitą mintį.

Katalikų akcija arba pasaulininkų apaštalavimas yra gražiausias paskutinių laikų Bažnyčios gyvenimo vaisius. Bet kad šis darbas turėtų pasisekimo, reikia jam tam tikrų sąlygų. Krikščionybės turinys yra dieviškas. Bet jo aiškinimas ir platinimas pavestas žmonėms, kurie keičiasi kartu su laiku, kurių valioje yra pasirinkti Evangelijos skelbimui vienokios ar kitokios priemonės. Nuo jų pareis, ar Dieviškasis Mokslas greit ras kelią į žmonių širdis, ar dar ilgai turės belstis į nerangumo atstumtųjų sielų duris. Emilis Fiedleris minėtoje knygoje primygtinai pabrėžia, kad moderniškam žmogui patraukti reikia imtis pačių moderniškųjų priemonių. Ir visai teisingai. Juk jau, rodos, nereikia aiškinti, kad X amžiaus metodai netinka mūsų žmogui. Nereikia bijoti sveiko modernizmo. Nereikia būti aklam tradicijų garbintojui. Užsispyręs priešinimasis naujų kelių skynėjams anaiptol nėra atsargumas, tik paprasta tinginystė, paprastas nenoras išsijudinti iš šilto savo guolio. Tai nesugebėjimas išsiveržti iš siaurų savo asmens ar savo tėvynės interesų ratelio ir pažvelgti į visumos plotį bei aukštį. Katalikiškoji akcija turi būti tiek lanks-

ti, kad į kiekvieną žmogų galėtų kalbėti jo kalba. Šiandien pasisekimo gali turėti tik šv. Pauliaus metodai ir sekėjai.

Sakoma, jaunieji pradėjo nesuprasti senųjų kalbos. Kodėl? O todėl, kad *jų kalba nėra laiko kalba*. Žodis nėra tik garsų rinkinys. Žodis yra ženklas. Žodis yra simbolis. Tad jei kalboje yra seni ženklai, seni simboliai, kurie jaunųjų sielai nieko nesako, kuriuo būdu jaunieji supras tąją kalbą? Reikia kalbėti laiko kalba ir laiko ženklais bei simboliais, tais simboliais, kurie *dabar* visus domina ir žavi. Turinys yra amžinos, dieviškos nesikeičiančios tiesos. Bet juk kiekvienas amžius atspindi *naują* Dievo, to pačio Amžinojo Dievo, paveikslą. Kam tad jis temdinti senuoju? Tėvas Muckermannas SJ pasakoja, kad kartą per pamokslą jis išsitaręs apie futbolą. Kitą sykį bažnyčia buvusi pilna jaunikaičių, mat jie girdėję, kad tėvelis aną kartą kalbėjęs apie futbolą. Kalbėkim laiko kalba ir pasisekimas bus užtikrintas.

Mes turime geriausios vertės brangenybių, tik nemokame ar nenorime jų parodyti. Mes atsisakome – neva dėl kuklumo – dažnai nuo visokios reklamos, tuo tarpu pigios rūšies idėjos turi karščiausių platintojų. Moderniškas žmogus taip yra apkrautas visokiais siūlymais, taip jam iš visų pusių šaukiama, jog silpno mūsų balso jis tikrai neišgirs ir pilko mūsų apdaro tikrai nematys. Mes turime žengti, mes turime rodytis, mes turime nušviesti savo tiesą visomis šviesomis ir atkreipti į mus moderniškojo žmogaus akį. Žinoma, akiplėšiškumas ir įkyrumas turi būti mums svetimas. Bet mes jau per daug esame kuklūs!

„Jis (Kristus) niekad nepasiuntė savo mokinio, kad praneštų žmonėms, jog jis gyvena čia ar ten, ir kas nori tiesos ir išganymo, gali pas Jį ateiti priešpiet nuo 8 ligi 12, o popiet nuo 2 ligi 6 val." – rašo E. Fiedleris minėtoje knygoje (p. 5) Tuo tarpu mūsų dienų apaštalavimas turi aprėžtą laiką ir apibrėžtą vietą. Tiesa, prie mūsų namo durų *gali* būti vizitinė kortelė, bet joje *turi* būti parašyta: „Priėmimo valandos nuo 1 iki 24". Apaštalavimas turi nežinoti nei laiko, nei erdvės. Jis, kaip ir jo Autorius, turi gyventi visur ir visada.

Šiandien, kada žmonės įpratę, kad viskas ateina pas juos, o jie beveik niekur neina, išskyrus pasivaikščiojimą, kada technika stengiasi gerinti visas tas vietas, į kurias norima patraukti mases, kada ir menas, ir patogumai šiam tikslui naudojami, – šiandien būtų naivu manyti, jog moderniškasis žmogus dės didelių pastangų aprūpinti savo sielą, jeigu jam niekas šio dalyko nepasiūlys. Šaltos ir skurdžios bažnyčios, švilpiantys vargonai ir gergždžiąs vargoninko balsas nepatrauks žmonių iš kino į pamaldas. Moderniškas žmogus labai reikalingas pamokslų ir paraginimų. Bet reikia mokėti jį patraukti, kad jis ateitų jų paklausyti.

Šiandien, kada į kiekvienos profesijos darbą žiūrima tik kaip į pragyvenimo šaltinį, ir apaštalavimas norima tokiu šaltiniu paversti. Taigi reikia išvyti iš daugelio galvų mintis, kad apaštalavimas yra profesija, kad dvasininkai taip kalba dėl to, kad „iš to duoną valgo". Mes turime parodyti, kad Katalikiškoji akcija eina žmonių išganyti, kad josios nariai neima už šitą darbą nė cento, o patys dar prideda šelpdami pavargusius. *Kol žmonės apaštalavimą laikys amatu, o ne dieviška pasiuntinybe, tol mūsų pastangos nebus proporcingos vaisiams.* Tam tikslui reikia iškelti aikštėn patys svarbieji krikščionybės principai, reikia nušviesti josios grožis ir kultūrinė josios galybė; reikia padaryti, kad žmonės pamatytų, jog mūsų pusėje yra tiesa ir mes stovime Išganymo kelyje. Šitam darbui reikia panaudoti visos moderniškos priemonės; *spauda*: organizuoti ištisų serijų leidimas religijos klausimais, kaip, pavyzdžiui, Vokietijoje daro Bonifatiusdruckerei; *radijas*: sudaryti religinius pusvalandžius ir bendrai į programą įdėti daugiau krikščioniško elemento; *kinas*: didžiųjų krikščionybės epochų filmai, kankinių pergalės ir gyvenimas; *gramafonas*: religinės giesmės ir muzikos dalykėliai; technika: apšviesti gražiau bažnyčias, jas apšildyti, skelbti pamaldas, transliuoti pamokslus ir t. t.

Štai Katalikų akcijos pasisekimo paslaptis: prie moderniškojo žmogaus eiti tik su moderniškomis priemonėmis. Kiekvienas amžius Dievą garbina savo kalba ir savo būdu.

UT ACCENDATUR!

Jau seniai yra jaučiama, kad katalikiškasis mūsų krašto gyvenimas nėra toks, koks jis turėtų ir net galėtų būti. Sustingimas, nesidomėjimas, abejingumas, atsakingumo stoka yra pagrindinės jo žymės. Dėl to beveik prieš metus laiko būrelis katalikų inteligentų, prof. Stasio Šalkauskio iniciatyva, susirinkęs svarstė, kokiu būdu būtų galima pataisyti šitą gyvenimą, įnešti į jį daugiau gyvybės ir šilumos. Prof. St. Šalkauskis tuomet paskaitė savo „Gyvosios dvasios" projektą, kurį paskiau kiek sutrumpintą paskelbė žurnalo skiltyse[1]. Projekto paskelbimas sukėlė susidomėjimą, ir štai jau gyvosios dvasios klausimu skaitėme net keletą straipsnių ir, atrodo, jų skaitysime dar ne vieną. Kitų pavyzdžio paskatintas, šio straipsnelio autorius taip pat ryžtasi įsijungti į gyvosios dvasios nagrinėtojų eilę. Vis dėlto jis tai daro sunkia širdimi, nes jam atrodo, kad gyvosios dvasios sąjūdis, dar gerai negimęs, jau pradeda eiti netikru keliu. Gyvosios dvasios idėja autoriaus sąmonėje prieš metus laiko buvo, atrodo, aiški. Bet kai jis pradėjo skaityti eilę straipsnių šiuo klausimu, minėtoji idėja pradėjo niauktis. Savo pastabomis autorius kaip tik ir norėtų iškelti jo turėtą pirmykščią idėją, tik iškelti plačiau jos nenagrinėdamas, nes kiekviena analizė žudo gyvą daiktą. Be to, autorius norėtų pastebėti, kodėl jis dabartinį gyvosios dvasios kelią laiko netikru.

[1] „Tiesos kelias", 1938, Nr. 2.

1. *Mūsų nepasisekimų priežastys*

Šio straipsnio autoriui yra žinoma pora stambių, labai kilnių ir gražių sąjūdžių, kurie baigėsi programos išdirbimu. Kol programa buvo diskutuojama, tol sąjūdis buvo gyvas. Kai tik programos punktai buvo priimti, suprasti ir formuluoti visus patenkinančiu būdu, sąjūdis sustojo ir mirė. Yra pagrindo bijoti, kad taip neatsitiktų ir su gyvosios dvasios sąjūdžiu. Kokios tad priežastys žudo mūsų sąjūdžius?

Pagrindinė priežastis yra ta, kad mes bandome kurti sąjūdžius nesąjūdiniu būdu. Štai keletas smulkesnių šios priežasties atžvilgių. Visų pirma mes per daug kalbame *apie* sąjūdį, o per maža judame. Sąjūdis nėra organizacija, bendrovė ar sąjunga. *Sąjūdis yra naujas gyvenimas.* Todėl šitą naują gyvenimą reikia tučtuojau gyventi iš pat pradžios, o ilgai apie jį nekalbėti nuolatiniuose posėdžiuose. Ilgos kalbos ir diskusijos apie gyvą daiktą, apie rusenančią ugnį ne tik josios negaivina, bet ją dar gesina. Reikia, žinoma, kalbėti; žodis yra galinga dvasios priemonė. Bet šitas žodis turi būti ne *apie* sąjūdį, bet šitas žodis jau turi būti *pats sąjūdis*. Kai Kristus pradėjo savo misiją, jis nekalbėjo *apie* savo mokslą, bet jis iš pirmos dienos šitą mokslą pradėjo skelbti. Kristaus darbas yra amžinas kiekvieno sąjūdžio pirmavaizdis.

Toliau, mes pradedame sąjūdžius nuo žmonių, bet ne nuo idėjos. Mes surenkame būrelį žmonių, pasakome reikalą, kam juos susišaukėme ir pradedame aiškintis: pradedame ieškoti idėjos, ją formuluoti, analizuoti jos esmę. Iš šitokio darbo sąjūdis gimti negali. Istorijoje visi sąjūdžiai gimė kaip tik atvirkščiu būdu: sąjūdžių pradininkai turėjo aiškią idėją, ją paskelbė, ir jau pati idėja jiems pritraukė būrius šalininkų. Taip pradėjo savo sąjūdį šv. Pranciškus Asyžietis, šv. Ignacas Loyola, šv. Vincentas Paulietis ir kiti. Kiekvieno vaisingo sąjūdžio centre stovi asmuo, turįs idėją, ja gyvenąs, dėl jos viską aukojąs ir ją pasirenkąs savo gyvenimo tikslu. Niekas nesukūrė sąjūdžio posėdžių metu ieškodamas idėjos ir niekas šitos idėjos nerealizavo atliekamu nuo kitų darbų lai-

ku. Sąjūdis yra gyvenimas. Jis todėl reikalauja *viso* laiko ir *viso* žmogaus, o ne trupinių nuo profesinio stalo.

Dar toliau, mūsų sąjūdžiai pasidaro kompromisiniai ir dėl to negyvai gimę. Tai yra anksčiau minėto metodo pasėka. Surinkdami pirmiausia žmones ir jiems pasiūlydami tam tikrą mintį diskusijoms, mes tuo pačiu savo idėją atiduodame kiekvieno sprendimui ir supratimui. Perėjusi per keliolikos žmonių protus, šitoji idėja jau pasidaro nebe ta, kokia pradžioje buvo. Kiekvienas ją supranta savotiškai ir manosi turįs teisės reikalauti, kad ir kiti ją taip suprastų. Iš diskusijų išėjusi idėja pasidaro aptrinta, nušlifuota, „faneruota", dėl to negyva ir neuždeganti. Tokia idėja pagrįstas sąjūdis taip pat miršta dar prieš gimdamas. Kompromiso keliu ir diskusijų bei aiškinimųsi metodu sukurtas dalykas gali būti labai naudingas. Bet jis niekados nebus sąjūdis. Sąjūdis gema tik tada, kai idėja yra žmonių priimama visu savo skaidrumu, be jokių aptyrinimų, be jokių kompromisų; kai šitoji pirmykštė gyva idėja uždega širdį. Tuo tarpu širdį uždegti diskusijos niekados nepajėgia. Jos gali įkaitinti tik veidus.

Visi šitie nesąjūdiniai būdai jau pradeda kiek reikštis ir gyvosios dvasios dar negimusiame sąjūdyje. Visų pirma mes per ilgai apie šitą sąjūdį kalbame ir per maža konkrečiai darome. Gyvosios dvasios sąjūdžio klausimu jau yra parašyta aštuonetas straipsnių. Visuose juose dar tik ieškoma gyvosios dvasios esmės: ir kiekvienas autorius ją supranta savotiškai. Galimas daiktas, kad kiekvienas jų turi tiesos. Bet tai reiškia, kad nė vienas neturi gyvosios dvasios vienodos idėjos. Gyvoji dvasia, užuot virtusi gyvenimu, *pamažu virsta teorinių studijų objektu*. Reikia bijotis, kad šitomis teorinėmis studijomis ji ir nepasibaigtų. Galimas daiktas, kad visos pareikštos nuomonės bus galima suderinti ir rasti visiems priimtiną formulę. Bet tai bus formulė, ne idėja, už kurią būtų galima ryžtis aukotis net ligi mirties.

Kad iš tikro gyvosios dvasios sąjūdis minėtuose straipsniuose neaiškėja, rodo ir tas faktas, kad pats sąjūdžio ir jo uždavinių supratimas yra labai skirtingas. Paskelbdamas savo projektą, prof. St. Šalkauskis apie gyvosios dvasios sąjūdį pa-

sakė, kad „tikrojo žmogiškumo realizavimas pagal Kristaus pavyzdį ir Šventosios Dvasios šaukimasis bei jos dovanų ugdymas katalikuose turėtų sudaryti esminį gyvosios dvasios sąjūdžio turinį"[2]. Maždaug ta pačia linkme eina ir kun. Taškūnas, sakydamas, kad „čia siūlomo sąjūdžio (p. 360) tikslas yra uždegti bent rinktinių katalikų širdis..."[3]. Tuo tarpu vysk. Būčys jau pasuka į žymiai platesnę sritį: „Juo kuris lietuvis šviesuolis yra nuoseklesnis katalikas, juo labiau jis dėsis į šį sąjūdį. Bet iš jo neišmetami nė tie, kurie nėra katalikai... Gyvosios dvasios sąjūdyje turėtų dirbti pirmiausiai ir labiausiai kunigai, taip pat katalikai pasauliškiai šviesuoliai ir liaudies žmonės, ir pageidaujami yra visi kitokie idealistai"[4]. Kun. Steponavičius atkreipia dėmesį į kitą sąjūdžio pusę. Kalbėdamas apie gyvosios dvasios sąjūdžio laikraštį, kuris reikštų šito sąjūdžio idėją, kun. Steponavičius pastebi, kad „tas laikraštis turėtų pirmiausia siekti asketinių tikslų"[5]. Vadinasi, mes dar nesusitariame dėl minėto sąjūdžio turinio, dėl jo apimties, dėl jo pobūdžio. Ar jis bus katalikų sąjūdis ar idealistų apskritai? Ar šiame sąjūdyje dalyvaujantieji jausis gyvosios dvasios ieškotojai ar josios turėtojai? Ar šis sąjūdis išsisems pilnutine krikščionybe, ar atsidės specialiai mąstymui ir marinimuisi? Galimas daiktas, kad šituos klausimus mums pasiseks išsiaiškinti ir visiems susitarti. Mes padarysime kompromisų. Bet ar iš jų kils sąjūdis?

Gyvosios dvasios sąjūdis mums yra būtinai reikalingas. Bet jo kūrimą reikia kreipti kiek kitokiu keliu.

2. *Gyvosios dvasios idėja*

Po šių kritinių pastabų dėl gyvosios dvasios sąjūdžio metodo autorius nori duoti keletą pozityvių minčių gyvosios dvasios idėjai nušviesti. Jos bus visiškai trumpos.

[2] „Tiesos kelias", 1938, Nr. 2, p. 119.
[3] Ten pat, 1938, Nr. 5, p. 360–361.
[4] Ten pat, 1938, Nr. 6, p. 416.
[5] Ten pat, p. 425.

Gyvosios dvasios idėja, autoriaus supratimu, gali būti išreikšta posakiu: *krikščioniškasis entuziazmas*. Gyvosios dvasios sąjūdis yra religinių entuziastų ir religinių idealistų sąjūdis. Jo šūkis: *parodyti realiai, kas yra krikščionybė žmogui ir gyvenimui.*

Gyvosios dvasios linkmė gražiai yra formuluota jau 1922 m. „Romuvos" žurnalo redakcijos žodyje. Ten pasakyta: „Atskleiskit šventuosius lapus, grįžkit su atviru protu ir gryna širdimi prie dieviškosios išminties šaltinių, išsižadėkit savo įpročių, temdančių dvasinį jūsų žvilgį – ir jūs patirsite savo būtybės viduje tą šviesos potvynį, kuris visa ką išaiškina, visa ką įvertina, visa ką gaivina, visam kam nurodo tinkamą vietą. Nes vienas yra tikrojo gyvenimo principas ir jame visa kas glūdi savo esmės pradžia. Jis veda mus į nenuilstamą kovą ir kartu teikia amžinosios rimties vainiką" (p. 10).

Šitie žodžiai yra visiškai aiškūs. Ar negali jie eiti gyvosios dvasios sąjūdžiui, kaip jo darbo *motto*? Reikia tik juos pradėti vykdyti. Bet vykdymas jau reiškiasi ne žurnalo skiltyse.

SOCIALINIS KLAUSIMAS NAUJAISIAIS LAIKAIS

Bažnyčia ir socialinis klausimas

Žmonės skurdo nuo žmonijos pradžios ir turbūt skurs ligi pabaigos. Socialinio klausimo iki devyniolikto šimtmečio vidurio beveik nebuvo. K. Marxas pirmutinis šį klausimą pastatė visu platumu, paliesdamas ne tik darbininkų, bet ir visą gyvenimą, pažymėdamas, jog tas gyvenimas turi visų pirma ekonominę pusę. Sutvirtėjusi kapitalistinė gamyba gyvenimą padarė sunkiai įmanomą. Ir kaip pasekmė iškilo darbininkų, amatininkų, žemės, moterų ir kiti klausimai. Ekonominis pasidalijimas į turtinguosius ir biednuosius turėjo ne tik ekonominę pusę, bet taip pat moralinę ir dorinę, nes su darbininkų skurdu ėjo ir jų išstūmimas, ir nuo jų atsiribojimas – pažeminimas, ko ankstyvesniais laikais nebuvo. Žmogaus vertingumas siejamas su turtingumu. Darbininkai reikalavo ir reikalauja geresnio pragyvenimo ir žmogaus pripažinimo. Iškilo kova ir už žmogaus įvertinimą. Be to, iškilo ir kultūrinė pusė: noras įsijungti masėms į kultūrinį gyvenimą.

Svarbiausi užtat yra ir reikalavimai: ekonominiame gyvenime suteikti žymiausią rolę darbui, o ne kapitalui; laiduoti visiems mokslo prieinamumą, kultūrines vertybes iškelti viešumon ir padaryti jas visiems prieinamas. Pavyzdžiui, reikalaujama meną ištraukti iš salonų, galerijų. Seniau taip ir buvo, kad, pavyzdžiui, paveikslai buvo piešiami aikštėms, bažnyčioms, namams. Reikalaujama, kad Bažnyčia eitų į liaudį, nes ateities visuomenė bus darbininkiška.

Kapitalizmo esminiai faktoriai: pelnas, kapitalas, darbininkas. Pelno principas sudaro pajaminį ūkį: dirbama neatsižvel-

giant į tai, kiek reikalinga išlaidoms apmokėti, bet tiesiog dėl pačių pajamų. Kapitalas tuo būdu susitelkia į nedidelę saujelę žmonių ir jo cirkuliacija sulėtėja.

Mūsų krašte toks kapitalo susikoncentravimo į vienas rankas klausimas nėra aktualus: milijonierių neturim. Bet kitur kapitalas ėmė valdyti visuomenę. Nuo saujelės žmonių priklauso krašto likimas. Valstybė darosi kapitalo įrankiu. Kapitalizmas privertė daugelį palikti kaimą ir veržtis į miestus. Susidarė klajoklių padėtis. Atsiradusi mašina pakeitė žmogų, ir visi suplaukusieji iš kaimų liko išmesti į gatvę. Iškilo nedarbo problema. Naujųjų laikų individualizmas socialinį klausimą pasuko į moralinę pusę. Bet naujieji laikai per daug žmogų nuo visuomenės atskyrė suteikdami laisvę, bet neduodami tai laisvei apsaugoti priemonių. Ir gal neperdėtas yra posakis, kad kapitalistinėje santvarkoje yra tik „laisvė mirti badu". Vietoj laisvės – vergija. Žmogus pradėtas niekinti kultūriniu atžvilgiu. Atsirado liberalizmas, skelbiantis, jog atskiros gyvenimo sritys tarpusaviai nepriklausomos, kai iš tikrųjų gyvenimas yra organiškai susipynęs.

Socialinio klausimo sprendimas yra nevienokis. Komunizmas, atsiradęs kaip kapitalizmo priešginybė, neigia privatinę nuosavybę, stengdamasis gyvenimą normuoti neprivatiniu interesu ir paskirą žmogų lenkdamas visuomenei. Objektyviai komunizmas socialinio klausimo išspręsti negali. Socialinio klausimo sprendimas yra noras geresnio pragyvenimo sau pačiam. Gi užsidegimas idėja truks tik neilgai. Socialinio klausimo tinkamam išsprendime glūdi žmogaus vertingumas. Komunizmas tepripažįsta tik darbo klasės žmogų.

Kitas siūlomas socialinio klausimo sprendimas yra fašistinis. Fašizmas pripažįsta privatinę nuosavybę, bet fašizmas taip pat pavergia asmenį, organizuodamas gyvenimą korporacijų forma. Ryšku yra tai, kad socialinį klausimą sprendžiant nei komunistu, nei fašistu negalima būti, bet kaip tinkamai jį iš tikrųjų išspręsti – sunku pasakyti.

Bažnyčia socialinę doktriną turi ir neturi. Pirmaisiais krikščionybės amžiais neturtas vertingesnis už turtą – išdalintojas kilninamas; žemiškos gėrybės yra visų – privatinė nuosavy-

bė yra pačių žmonių padaras. Savo turto turėjimas yra tik administravimas. Bažnyčios tėvai teigė, kad perteklius turi būti atiduotas visuomenei. Iš kitos pusės, tos doktrinos nėra: kai buvo išleista Leono XIII enciklika „Rerum novarum" – katalikai sutiko ją nustebę. Privatinė nuosavybė Bažnyčios ginama, bet nuosavybė turi du principu: individualinį ir visuomeninį. Kiek kokiam daiktui pasigaminti žmogus triūso padeda, – tiek tas daiktas yra jo, bet pats naudojimosi principas yra visuomeninis. Darbas yra žmogaus pareiga, bet jis turi kilninti žmogų, o ne slopinti. Bažnyčia pasisako už šeimyninį atlyginimą. Ji pasisako už profesinių organizacijų atstatymą ir asmens pirmenybę – išaukštinimą. Deja, tik, girdi, per menkas Bažnyčios doktrinos paisymas. Praktiškai siūlo perteklių grąžinti visuomenei ir pertvarkyti dvasininkų atlyginimo ir pragyvenimo reikalą. Dvasininkų pajamas už atliktus patarnavimus turėtų tvarkyti komitetai, kad patys dvasininkai jaustųsi psichologiškai mažiau priklausomi nuo patarnaujamų parapijiečių.

KRIKŠČIONIŠKŲJŲ INSTITUCIJŲ REIKŠMĖ LIETUVIŲ TAUTAI

Europa kryžkelėje. Kaip apsispręs mūsų tauta?

Šiandien Europos dvasioje vyksta gilus persilaužimas ir tragiškai rimtas apsisprendimas. Beveik dvejetą tūkstančių metų buvusi krikščioniška Europa pradeda tolti nuo savo kultūros pagrindų ir eiti naujais, nebe krikščioniškais keliais. Antropocentrinis humanizmas šiandien yra išsivystęs į atskirą ateizmą ir į naująją stabmeldybę. *Ateizmo ir neopagonizmo formos yra pagrindinės, pagal kurias kai kur Europa nori tvarkyti savo gyvenimą.*

Europa šiandien stovi kryžkelėje. Josios tradicijos, josios egzistencijos pagrindai traukia ją prie krikščionybės. Tuo tarpu nauji sąjūdžiai rasizmo ir komunizmo pavidalais stengiasi ją pasukti tolyn nuo krikščioniškojo gyvenimo. Štai dėl ko Europa yra *tragiška*, kaip ją yra pavadinęs Gonzagas de Reynoldas.

Kaip apsispręs mūsų tauta? Apsispręsti ji turės, nes ji yra Europos duktė. Ji yra apsupta iš abiejų pusių naujų pasaulėžiūrinių sąjūdžių. Joje randa gyvo atbalsio Vakarų ir Rytų idėjos. Bendras Europos nusiteikimas, bendros kovos nelieka be atbalsio ir mūsų tautoje. Prieš mus taip pat atsistoja rimta alternatyva: *ar savame gyvenime ir savoje kultūroje ir toliau vaduosimės krikščionybės principais, ar pasuksime nuo jų šalin ir savo tautos dvasią apspręsime ateizmo bei neopagonizmo formomis?*

Mes pasisakome už krikščionybę! Ne tik dėl to, kad mes jau esame krikščionys, bet ir dėl to, kad mes esame *lietuviai*. Mes norime atkreipti galvojančios ir toliau pramatančios lie-

tuviškosios visuomenės dėmesį, kad *apsisprendimas už krikščionybę yra tuo pačiu apsisprendimas ir už lietuvybę* – bent šiuo nepaprastų sąmyšių metu.

Pažiūrėkime, kas būtų, jei mūsų tauta apsispręstų priešingai, negu ėjo jos ilgų amžių garbinga istorija ir negu rodo pati jos kultūros linkmė. Visų pirma *pasukimas nuo krikščionybės mūsų tautai reikštų pavojų nepriklausomybei.* Neopagonizmas, kuris eina iš Vakarų, ir ateizmas, kuris eina iš Rytų, neša ne tik savas pasaulėžiūras, bet jie neša sykiu ir *politinę nelaisvę*. Marksistinis ateizmas ir rasistinis neopagonizmas nėra tiktai gryni pasaulėžiūriniai sąjūdžiai. Jie yra pilni politinės hegemonijos, kuri absorbuoja kiekvieną, kas tik prie jos priartėja savo dvasia. Todėl mūsų tautos apsisprendimas už vieną arba už antrą būtų labai pavojingas žingsnis, kuris mus vestų į politinio nepriklausomumo praradimą. Aiškus krikščioniškas mūsų tautos nusiteikimas šiuo metu yra geriausia garantija, kad tautos dvasia nepradės simpatizuoti svetimiems kraštams, nes paskui šitą simpatiją eina tautos atsparumo sumenkėjimas. Mūsų tauta rusifikacijai ir germanizacijai daugiausia atsispyrė dėl to, kad savo religija ji buvo skirtinga. Šiuo metu krikščioniškas mūsų nepriklausomumo laidas yra stipresnis negu kada nors.

Apsisprendimas pasukti nuo krikščionybės būtų ir mūsų kultūros išdavimas svetimų gaivalų įtakoms. Mūsų kultūra išsivysto savarankiškai tol, kol mes esame krikščioniška sala tarp Vakarų ir Rytų nekrikščioniškų pasaulėžiūrų. Šiuo metu mes kuriame kultūrinį gyvenimą ne pagal kurį rytietišką ar vakarietišką modelį, bet pagal savo tautos ypatybes ir pagal išvidinę josios dvasią. Šitas savarankiškas mūsų kultūros pobūdis dabar aiškiai matyti mūsų valstybės, mūsų mokslo, mūsų meno ir mūsų visuomenės gyvenime. Visiškai skirtingos pasaulėžiūros Rytuose ir Vakaruose neleidžia mums pasekti svetimais pavyzdžiais ir tuo pačiu saugo mūsų dvasios originalumą. Ir kai tik mes pasaulėžiūriniu atžvilgiu priartėtume prie kurio nors savo kaimyno, tuojau šiojo kultūrinė įtaka pasidarytų jaučiama visame mūsų gyvenime. Istoriniai mūsų santykiai su lenkais šį spėjimą patvirtina. Ta pati is-

torija, kuri mus nelaimingai su lenkų tauta buvo suvedusi, mus išskyrė taip, kad ir pasaulėžiūros bendrumas jokių pavojų mūsų kultūros savarankiškumui šiuo metu nesudaro. Bet kitų kaimynų kultūrų atžvilgiu šitas pavojus yra labai realus. Kultūros savarankiškumo saugojimas reikalauja, kad neopagonizmo ir ateizmo įtakos mūsų tautoje nesustiprėtų.

Krikščioniškai lietuviškos kultūros kūrėjai ir palaikytojai mūsų krašte yra ne tik krikščioniškai nusiteikę žmonės, bet ir *visos krikščioniškos institucijos*: mokslo, meno, visuomenės ir religijos. Šiuo metu, kada visoje Europoje eina grumtynės už krikščioniškus ar nekrikščioniškus gyvenimo pagrindus, šios institucijos mūsų tautai turi ypatingos reikšmės. Jos neutralizuoja neopagonizmo ir ateizmo įtakas, jos pozityviai ugdo krikščioniškąją kultūrą, jos saugo mūsų gyvenimą nuo svetimų įtakų ir tuo būdu dirba gilų tautinį darbą. Lietuviškumo pagrindai glūdi lietuviškame mąstyme, lietuviškoje kūryboje ir lietuviškoje visuomeninėje santvarkoje.

Dirbdamos krikščionybės linkme krikščioniškosios mūsų krašto institucijos tuo pačiu dirba lietuviškumo pagrindams išlaikyti. Prieš keletą metų kilusi abejonė dėl lietuviškumo santykių su krikščionybe buvo tik nesusipratimo padaras. *Štai kodėl bet koks krikščioniškųjų institucijų naikinimas ar silpninimas šiuo metu reikštų silpninimą tų veiksnių, kurie pozityviai pagelbsti kultūriniam ir politiniam mūsų tautos savarankiškumui išsilaikyti.*

Be abejo, mūsų krašte, kaip ir kituose, esama žmonių, kurie norėtų mus sujungti su savo rytietiškomis ar vakarietiškomis simpatijomis. Jie todėl ir dirba krikščioniškųjų institucijų nenaudai administracijos ir legisliacijos srityje. Bet mes norėtume demaskuoti jų paslėptas intencijas. Vis tiek kokiais motyvais ir kokiais sumetimais būtų jų veikimas pridengtas, iš tikrųjų jis eina mūsų kultūros ir mūsų valstybės nepriklausomumo sąskaita. *Krikščioniškas institucijas mūsų krašte reikia ne naikinti ir silpninti, bet ugdyti ir stiprinti.* Kai kurie pasitaikantieji jų trūkumai reikėtų pašalinti, kad jos galėtų netrukdomos dirbti šiuo metu nepakeičiamą kultūrinį ir valstybinį darbą. Krikščioniškųjų institucijų egzistencija yra susijusi su mūsų tautos egzistencijos perspektyvomis.

TAKTIKA KOVOJE SU BLOGYBĖMIS

Kartas nuo karto kova su blogybėmis sukelia visuomenėje nerimo ir net triukšmo. Reikalinga tad turėti čia kurių nors gairių. Jų kaip tik ir duoda Tasai, Kuris atėjo į pasaulį pergalėti blogį. Kristaus pavyzdys šiuo atžvilgiu yra labai būdingas.

1. „Nesipriešinti blogam"

Įžengęs į kalną ir apsuptas minių, Kristus savo pamoksle ištarė žodžius, kurie visais amžiais neduoda ramybės jautresnėms žmonių širdims: *„non resistere malo* – nesipriešinti blogam". Tai buvo priešginybė seniesiems Izraelio papročiams. „Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Akis už akį* ir *dantis už dantį*. O aš jums sakau: nesipriešink piktam [žmogui]" (*Mt 5, 38–39*). L. Tolstojus iš šitų žodžių sukūrė ištisą mokslą. Pasak jo, blogybes reikia iškęsti, ne su jomis tiesioginiu būdu kovoti ir jas smerkti. Blogį naikina tik jo prisiėmimas ir iškentimas. Argi ir Kristus taip nedarė? Argi Jis priešinosi, kai rabinai pasiuntė tarnus į Alyvų sodą Jam sugauti? Priešingai, papeikė Petrą, kam šis panaudojo kardą. Argi Kristus nepergalėjo blogio tuo, kad ant kryžiaus jį iškentė ligi galo? Argi ne Jis galop pasakė, kad reikia leisti raugėms augti su kviečiais ligi pjūties? Per didelis apaštalų uolumas atrinkti piktuosius nuo gerųjų kaip tik buvo Kristaus nepriimtas. Pats tad mūsų Gelbėtojas parodė, kaip reikia su blogybėmis elgtis. Nesipriešinti blogam, leisti raugėms ramiai augti sykiu su kviečiais – štai principai, kurie apsprendžia visuomeninio veikimo taktiką.

Nors paviršium žiūrint, L. Tolstojaus aiškinimas yra pagrįstas Kristaus gyvenimo pavyzdžiais, tačiau *savo esmėje* jis yra toli gražu netikras. Jeigu atidžiai skaitysime Kalno pamokslą, galėsime lengvai pastebėti, kad Kristus čia kalba apie mūsų santykius su *asmeniniais* mūsų priešais, bet anaiptol ne apie objektyviniame gyvenime besireiškiantį blogį. Izraelio tautoje buvo paprotys keršyti tiems, kurie mums yra ką nors bloga padarę. Keršto dėsnis valdė ano meto žmonių santykius. Tuo tarpu Kristus šitą dėsnį paneigia ir vietoje jo stato meilės dėsnį. Tame pačiame pamoksle, kaip jį mums atpasakoja Lukas, Kristus sako: „Laiminkite tuos, kurie jus keikia, ir melskitės už savo niekintojus" (*Lk 6, 28*). Ir čia pat priduria pavyzdžius: „Kas užgauna tave per vieną skruostą, atsuk ir antrąjį; kas atima iš tavęs apsiaustą, negink ir marškinių" (*Lk 6, 29*). „Jei kas verstų tave nueiti mylią, nueik su juo dvi" (*Mt 5, 41*). Užuot atsilyginus savo priešui blogiu, Kristus liepia atsilyginti gėriu.

Tačiau ar tai yra pasyvus blogio iškentimas? Anaiptol! Tai yra aktyvus jo sunaikinimas gėrio priemonėmis. Keršto dėsnis blogio nenaikina, nes jis vietoje vienos blogybės pastato kitą ir tuo būdu ją padvigubina. Jeigu aš, keršydamas už savo giminės užmušimą, užmušiu nusikaltėlį, pasaulyje bus padarytos *dvi* žmogžudystės. Tačiau jeigu užuot savo priešą užmušęs, aš padarysiu jam gera, blogis ne tik nepadidės, bet dar sumažės, nes priešo širdyje bus pažadintas daugiau ar mažiau žmogiškumo jausmas, kuris privers galų gale nusikaltėlį susiprasti ir liautis bloga darius. Priešo meilė, geru darbu atsakymas į patirtas neteisybes yra geriausia priemonė palaikyti natūralius santykius bendruomenėje, nugalėti tuos, kurie mūsų nekenčia, ir sykiu kovoti su blogybėmis.

Štai kokia yra minėto Kristaus posakio „nesipriešinti" blogam prasmė. *Nesipriešinti blogam žmogui blogu darbu*, nes gelmė pašaukia gelmę, kaip gražiai sako psalmė. Atėjęs pasaulin nugalėti blogį, Kristus negalėjo pateisinti viso to, kas žmogaus gyvenime atsišauktų blogio aidu. Todėl jis ir paneigė kerštą. Jo vieton jis pastatė *meilę*, kuri visados aidi *gėriu*, skleisdama jo garsą visame pasaulyje. Bet tai nėra blogio prisiėmimas ir jo iškentimas. Tai yra blogio naikinimas ir kova su juo aukščiausiame laipsnyje. Kristus anaiptol nebuvo blogio at-

žvilgiu pasyvus stebėtojas. Šiam reikalui Jam nebūtų reikėję ateiti žemėn. Stebėti Jis būtų galėjęs, kaip tas Platono demiurgas, ir iš aukštybių. Jo misija kaip tik buvo *aktyviai imtis kovoti prieš blogį ir jį nugalėti*. Įdomu tad pažiūrėti, kaip mūsų Dieviškasis Mokytojas konkrečiai elgėsi su Jo kelyje pasitaikiusiomis blogybėmis. Ant kalno Jis buvo Didysis Teoretikas. Kaip tad Jis pats vykdė savo paskelbtus principus.

2. *„Ir aš tavęs nepasmerksiu"*

Vieną sykį, Jam bemokant šventykloje, atvedė Rašto žinovai ir fariziejai moterį, sugautą svetimoteriaujant. Pastatę prieš Jį nusikaltėlę jie sakė: „Mokytojau, ši moteris buvo nutverta svetimaujant. Mozė mums Įstatyme yra liepęs tokias užmušti akmenimis. O tu ką pasakysi?" (*Jn 8, 4–5*). Kristus nieko neatsakė ir pasilenkęs toliau rašė pirštu. Bet kai kaltintojai nesiliovė jį klausinėję, Jis atsitiesė ir tarė: „Kas iš jūsų be nuodėmės, tegu pirmas sviedžia į ją akmenį" (*Jn 8, 7*). Ir vėl pasilenkęs rašė toliau. Tai išgirdę, žmonės vienas po kito pradėjo skirstytis. Pasiliko tiktai Jėzus ir svetimoterė. Tada Jis atsitiesęs paklausė ją: „Moterie, kur jie pasidėjo? Niekas tavęs nepasmerkė?" Ji atsiliepė: „Niekas, Viešpatie". Tada Kristus pridūrė: „Nė aš tavęs nepasmerksiu. Eik ir daugiau nuodėmių nebedaryk" (*Jn 8, 10–11*).

Arba vėl. Kartą Kristus užėjo į vieno fariziejaus namus. Kur buvus kur nebuvus, atsirado viena gatvės mergaitė, kuri atsinešė didelį kvepalų indą. Puolusi po Kristaus kojomis, ji ašaromis jas laistė, bučiavo ir savo plaukais šluostė, tepdama jas kvepalais. Namo šeimininkas pagalvojo: „Jeigu šitas būtų pranašas, jis žinotų, kas tokia ši moteris, kuri jį paliečia, – kad ji nusidėjėlė!" (*Lk 7, 39*). Kristus įspėjęs jo mintį, pastebėjo: „Matai šitą moterį? Aš atėjau į tavo namus, tu nedavei man vandens kojoms nusimazgoti, o ji suvilgė jas ašaromis ir nušluostė savo plaukais. Tu manęs nepabučiavai, o ji, vos man atėjus, nesiliauja bučiavusi man kojų. Tu aliejumi man galvos nepatepei, o ji tepalu patepė man kojas. Todėl aš tau sakau: jai atleidžiama daugybė jos nuodėmių, nes ji labai pamilo". Ir atsigręžęs į nusidėjėlę pasakė tą pat, ką

ir anai šventyklos svetimoterei: „Tavo tikėjimas išgelbėjo tave. Eik rami!" (*Lk 7, 44–50*).

Šitie pavyzdžiai atskleidžia Kristaus santykius su blogybėmis išvidiniame asmens gyvenime. Ir viena, ir antra moteris buvo nusidėjėlės. Viena sulaužė savo ištikimybę, antra pardavinėjo savo kūną. Tačiau jų nuodėmės buvo jų vidaus pasaulyje. Tiesa, jos buvo žinomos ir kitiems. Jos gal net keldavo pasipiktinimo aplinkoje. Tačiau objektyviniais pavidalais jos nebuvo apsireiškusios. Nei viena, nei antra moteris nesukūrė jokios sistemos, kurioje paleistuvystė būtų įteisinta ir svetimoterystė pagirta bei pripažinta. Priešingai, jos pačios jautė, kad jos negerai daro, kad jų veiksmai yra nuodėmės. Kas jas vertė nusidėti, mes nežinome. Gal silpnybė, gal meilė, gal skurdas. Bet kiekvienu atveju mums yra aišku, kad šios moterys savo darbus išgyveno kaip nusikaltimą.

Ir štai, kai Kristus susiduria su blogybėmis išvidiniame asmens gyvenime, kai Jis pastebi, kad blogybės yra jų pačių autorių laikomos blogybėmis, Jis elgiasi kaip gailestingas Atleidėjas. Tokiu atveju Jis nesmerkia ir bausmės nereikalauja. Be abejo, Jis tuo anaiptol neaprobuoja pačių blogybių. Šventyklos svetimoterei Jis aiškiai pastebėjo: „Eik ir daugiau nenusidėk!" Gyvenimas po atleidimo turi būti naujas. Jis negali pasilikti senojo tąsa. Tačiau kas buvo ligi šiol, tebūna pamiršta. Atgaila sunaikina senuosius darbus ir prikelia naują žmogų. Šiuo atžvilgiu Kristus elgiasi labai švelniai, duodamas pavyzdį visiems, kuriems tik tenka susitikti su asmeninės sąžinės tragedijomis. Atlaidumas ir supratimas čia yra pagrindinis dėsnis.

3. *Galvažudžių landynė*

Bet štai mes susiduriame Kristaus gyvenime su daugybe visai kitokių apraiškų. Velykų metu atėjęs į Jeruzalę, Kristus rado šventykloje žmones, pardavinėjančius jaučius, avis ir balandžius aukai. Taip pat rado pinigų keitėjus, sėdinčius prie stalų ir varančius biznį. Tuomet Jis susisuko iš virvučių pantį, išvarė visus – gyvulius ir žmones – iš šventyklos, išbarstė pinigus ir išvartė stalus (plg. *Jn 2, 13–15*), sakydamas: „Parašyta: *Mano Namai vadinsis maldos namai, o jūs pavertėte*

juos plėšikų lindyne!" (*Mt 21, 13*). Kas tai? Pykčio pašokimas? Vienkartinis netaktas?

Arba vėl. Visi žinome, kokiais žodžiais Kristus yra smerkęs fariziejus. „Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs užrakinate žmonėms dangaus karalystę ir nei patys neinate, nei trokštančių į ją patekti neleidžiate. <...> Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs duodate dešimtinę nuo mėtų, krapų ir kmynų, o pamirštate, kas svarbiausia Įstatyme: teisingumą, gailestingumą ir ištikimybę. <...> Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs panašūs į pabaltintus antkapius, kurie iš paviršiaus gražiai atrodo, o viduje pilni numirėlių kaulų ir visokių nešvarumų. Taip ir jūs iš paviršiaus atrodote žmonėms teisūs, o viduje esate pilni veidmainystės ir nedorumo" (*Mt 23, 13; 23; 27–28*). Kas gi Kristui pažadino tokių smarkių žodžių? Kaip suprasti šitą Kristaus smarkavimą: kaip netaktą ar kaip būtinybę?

Asmeniniu matu matuojant, nei pinigų mainikautojai šventykloje, nei fariziejai nebuvo blogesni už anas abi ištvirkėles moteris. Argi blogiau yra šventykloje pardavinėti jaučius ir avis negu savo kūną? Argi blogiau yra būti fariziejumi negu svetimotere? Anaiptol! Ir vis dėlto Kristus su svetimotere ir prostitute elgiasi labai atlaidžiai, o su spekuliantais ir fariziejais labai griežtai. Kodėl?

Jeigu palyginsime šių dviejų rūšių blogybes, lengvai galėsime suprasti Kristaus elgesio skirtumą. Nors anos abi moterys buvo padariusios didelių nuodėmių, tačiau, kaip esu sakęs, jų nusikaltimai pasiliko *subjektyvus* asmeninis jų sąžinės dalykas. Tuo tarpu ir spekuliantų, ir fariziejų darbai jau buvo perėję į *objektyvinį* gyvenimą, virtę papročiais ir sistema. Čia ne kuris nors nesusipratėlis atsivedė į šventyklą jaučių ir avių, pasistatė stalų ir pradėjo biznį. Ne! Tai jau buvo *papratys*. Tai jau buvo *pastovus* šventyklos išniekinimas. Atskiras žmogus čia galėjo būti net visiškai nekaltas, nes jis leidosi nešamas gal net ilgametės tradicijos. Susigyvenęs su šituo nelemtu papročiu, jis galėjo net nejausti jo nepadorumo. Tas pat yra ir su fariziejais. Jų gyvenimo būdas buvo ilgo auklėjimo vaisius. Jie buvo ruošiami iš pat mažens. Jų hipokritiška as-

ketika, jų dvasios iškrypimas buvo įdiegiamas jau iš pat jaunystės. Čia taip pat atskiras žmogus galėjo būti visiškai nekaltas. Auklėjamas būti Rašto žinovu ar fariziejumi, jis savaime nejučiomis susigyvendavo su šita sistema, įsiurbdavo į savo vidų ir apsivilkdavo tarsi kokiu dvasiniu drabužiu.

Prieš šituos tad papročius, prieš šitas tad sistemas kaip tik ir stojo Kristus savo griežtais žodžiais ir darbais. Jis čia netarė atleidimo ir suraminimo žodžių, nes *atleisti galima žmogui, bet ne papročiui ar sistemai.* Jeigu žmogaus darbas virsta papročiu ar sistema, jeigu jis objektyvuojasi gyvenime, jis turi būti tik sunaikintas. Jokio atleidimo čia negali būti. Jokio švelnumo ar paguodos čia negalima rodyti. Todėl kai Kristus varė iš šventyklos spekuliantus, kai smerkė fariziejus, iš tikrųjų jis smerkė ne atskiro žmogaus sąžinę, bet aną objektyvinę dvasią, anuos papročius ir tradicijas, kurios žmones žalojo ir blogį *viešai* skelbė. Ir čia Jis buvo labai rūstus. Čia jis buvo tikras Teisėjas, be atodairos skelbiąs pasmerkimo ištarmę. Tai nebuvo pasikarščiavimas ar netaktas, bet būtinas elgesys su objektyvinėmis gyvenimo blogybėmis.

4. Atleidimas ar pasmerkimas

Kokios tad taktikos reikia laikytis kovoje su visuomeninėmis blogybėmis, Kristaus pavyzdys, kaip matome, neduoda vieno kurio atsakymo. Šitoji taktika priklauso nuo to, kurios rūšies blogybė reikia sunaikinti. Jeigu kada nors savo veikime norėsime atvesti į gerą kelią *atskirą* žmogų, gelbėdami jį iš jo sąžinės vingių, dramų ir gal net tragedijų, nebūkime niekados rūstūs ir nemeskime pirmieji į jį akmens, nes nė Kristus taip nedarė, nors niekas negalėjo Jame nurodyti nuodėmės. Tačiau kai susitiksime gyvenime su įsigalėjusiais ar tebeįsigalinčiais papročiais, kurie blogį iš asmeninės sąžinės perkelia į bendruomenės objektyvinį gyvenimą, smerkime jį be pasigailėjimo, nusivykime stiprų ir skaudų pantį ir išmuškime iš Tiesos, Gėrio ir Grožio šventyklos visus, kurie čia mėgina įsitaisyti savo spekuliacijai lizdus, nes taip darė ir Kristus, nors liturgijoje Jis yra nuolatos vadinamas Dievo Avinėliu.

NEATGAILĖJĘ ŽMONĖS

Didelių sukrėtimų metai paprastai pagimdo žmonių, kurie tarnauja visokiems dievams, kurie tačiau netrukus pasijaučia esą visiškoje tvarkoje, tarsi nebūtų su jais atsitikę nieko ypatingo ir tarsi jie būtų švarutėliai kaip krištolas. Tokių žmonių mes turime ir tarp savęs. Ties jais tad ir tenka mums valandėlę stabtelti.

Mesti smilkalo grūdelį į ugnį, degančią prieš Jupiterio statulą, juk buvo menkas dalykas. Ne vienas tuo būtų galėjęs išgelbėti savo vietą, savo turtą, savo šeimą ir net savo gyvybę. Ir vis dėlto pirmieji krikščionys to nedarė. Jie verčiau pasirinkdavo pažeminimus, ištrėmimus, kankinio mirtį, bet ano mažučio grūdelio ugnin nemetė. Kodėl? Todėl, kad šis grūdelis – savyje smulkus ir menkutis – buvo stabmeldybės *simbolis*; todėl, kad anas metimas – savyje niekam iš tikro nekenksmingas – buvos savos religijos *išdavimas*. Ištikimybę savam Dievui – išviršinę ir regimą ištikimybę – pirmieji krikščionys statė aukščiau už visokias praeinančias ekonomines, politines, šeimines ar kurias kitokias kombinacijas. Ar mes šiuos „užsispyrėlius" laikome nepraktiškais, negyvenimiškais žmonėmis? Anaiptol! Jie mums yra atsparumo ir ištikimumo *pavyzdys*. Jie mums yra *karžygiai*. Jie yra tie *pagrindai*, ant kurių stovi regimasis krikščionybės rūmas.

Bet ne visi tokie buvo ir anais senais laikais. Ir tuomet atsirasdavo asmenų, kurie smilkalo grūdelį mesdavo į Jupiterio ugnį. Ne todėl, kad jie savo įsitikinimais būtų buvę stabmeldžiai, bet kad jie šiuo savo veiksmu manė galėsią ką nors iš-

gelbėti: save, savo šeimą, savo turtą ar gal net pačią religinę bendruomenę, kurios nariai jie buvo. Kaip Bažnyčia žiūrėjo į šiuos „realistus"? Taip kaip į *išdavikus*. Trumpas rankos mostas atskirdavo juos nuo krikščionybės, ir jie ilgus metus, apsivilkę maišu ir galvas pasibarstę pelenais, turėdavo stovėti prie bažnyčios durų, kol atlikdavo atgailą ir būdavo įleidžiami į vidų. Bažnytinės funkcijos jiems ilgai būdavo draudžiamos.

Ar kitaip gali būti ir visuomeniniame bei tautiniame gyvenime? Suklupti žmogui galima. Niekas negali smerkti suklupusio, bet paskui atgailaujančio žmogaus. Sakysime: kas nors 1940 metų vasarą buvo liaudies seimo narys ir balsavo už Lietuvos prijungimą prie Sovietų Sąjungos. Rankos pakėlimas yra menkas dalykas. Bet jis yra tautos bei valstybės išdavimas. Kas nors 1943 metų pavasarį pasirašė kvietimą stoti į vokiečių kariuomenę. Plunksnos brūkštelėjimas yra menkas dalykas. Bet jis reiškia lietuviškojo jaunimo *išdavimą* į nacių rankas. Kas nors sugautas ir betardomas išdavė savo bendradarbius. Žodis yra menkas dalykas, bet jis reiškia savo artimųjų *apgavimą*. Kas nors paliko Lietuvoje savo žmoną ar vyrą, o tremtyje ar emigracijoje susiieškojo kitą. Kas nors vedė svetimšalę ar ištekėjo už svetimtaučio. Kas nors išeikvojo valdinius pinigus. Kas nors pasisavino sušaudytųjų žydų turtą. Ir t. t., ir t. t. Sukrėtimų metais tokių įvykių pasitaiko neretai. Mes nesmerkiame šių žmonių, nes nežinome, kaip susiklosto jų sąžinė ir kiek jie jai pasilieka ištikimi. Asmeninį atsakingumą už šiuos veiksmus mes paliekame apspręsti Viešpačiui Dievui, nes tik Jis vienas regi ir vertina žmogaus širdį.

Tačiau mes negalime netarti savo žodžio *viešumos* atžvilgiu. Mes negalime nepasakyti, kad tokie žmonės minėtais veiksmais *išsijungė* iš tautinės bei valstybinės bendruomenės; kad jie virto šios bendruomenės *išdavikais*; kad jie be atgailos negali į šią bendruomenę grįžti. Tai pasakyti yra ne tik mūsų teisė, bet net ir pareiga, kad nesujauktume vertybių ir nepaniekintume ištikimybės jausmo.

Ir vis dėlto regime keistą dalyką. Žmonės, savo žodžiais, raštais, veiksmais paniekinę ir net išdavę lietuviškąją bendruo-

menę; žmonės, buvę neištikimi lietuviškoms tradicijoms ir viešajai dorovei; žmonės, pataikavę okupantams ir savo rankomis vykdę jų planus, – šitie žmonės šiandien ne tik nesivelka maišų, ne tik nebarsto savo galvų pelenais, ne tik nestovi už lietuviškosios bendruomenės durų, bet, priešingai: jie braunasi į lietuviškosios šventyklos vidų, lenda į pirmąsias vietas, o kai kurie mėgina atsisėsti net ant altorių. Jie laiko save išmintingesniais už tuos, kurie išdavystčių nedarė ir todėl atsidūrė Sibire, kacetuose ar mirė kankinio mirtimi. Vienas iš jų planuoja kultūros žurnalą; kitas organizuoja kultūros fondą; trečias leidžia ir platina religinę literatūrą; ketvirtas renka aukas lietuviškajai bendruomenei ir jos kultūrai; penktas stengiasi išsimušti į politinės partijos priekį ar atsisėsti šalpos organizacijos pirmininko kėdėje. Vadovavę tautinio pažeminimo ar išdavimo darbui, jie ir toliau stengiasi pasilikti mūsų vadais, mokytojais, patarėjais, kultūros šulais, be kurių visuomenė nepajėgtų nė žingsnio eiti lietuvišku keliu. Ir jie tai daro labai įžūliai, manydami akiplėšiškumu pridengti savo kaltę ir drąsą pastatyti atgailos vietoje. Būdami atlaidūs ir kuklūs, mes nieko nesakome jiems į akis ir neišmetame jų už tautinės mūsų šventyklos durų. Tačiau tai nereiškia, kad jų darbus mes užmirštame. Ne keršto prasme, nes keršto dėsnis yra stabmeldiškas. Jų darbų mes nepamirštame *atpirkimo* prasme: *sutepęs sykį savo religinį, dorinį, tautinį ar visuomeninį drabužį, žmogus turi jį išvalyti atgaila ir tik tada būti priimtas į bendruomenės pilnateisius narius.* Kol jis to nepadaro, kol jis pats įžūliai braunasi į bendruomenės vidų ir ten vaidina mokytojo ar vadovo vaidmenį, tol jo darbas yra tuščias, nes jį lydi kaltės prakeiksmas, tegul ir tylus ir niekieno iš viršaus neparodomas, bet visų širdyje jaučiamas.

Todėl mes ir norėtume šiems sykį paslydusiems savo broliams patarti pasekti pirmųjų krikščionių pavyzdžiu: *apsivilkti atgailos drabužiu ir atsistoti bendruomenės prieangyje.* Ir tiktai po ilgo laiko, kada savo kuklumu, nusižeminimu, atsiprašymu jie bus atpirkę savo kaltę, bendruomenė galės juos įsileisti į vidų ir paklausyti jų žodžių, nes tada jie plauks iš jų atgailėjusios širdies. Žmogaus būklė po nuodėmės yra ne sy-

kį vertingesnė už jo nekaltąją būklę. Šia prasme ir šv. Augustinas kalba apie *felix culpa*. Tačiau tik tokiu atveju, jeigu žmogus atlieka tikrą atgailą. Nuodėmę galima tik išnaikinti, bet jos negalima niekados pridengti arba prieš ją užsimerkti. Kas yra sykį susitepęs, tam belieka vienintelis kelias: *atgaila*. Kitokios išeities nėra. Besigailinčiųjų ir atgailaujančiųjų žmonių niekas nesmerkia. Klysti ir pulti yra žmoniška. Tačiau yra demoniška puolimą paversti dorybe ir elgtis taip, tarsi nekaltieji būtų naivėliai, o puolusieji – išminties, patriotizmo, moralės ir šventumo sostai.

Šv. Jonas Chrizostomas sykį pastojo Konstantinopolio imperatoriui kelią į bažnyčią, nes skandalingas jo gyvenimas buvo padaręs jį nevertą žengti į Viešpaties šventyklos vidų be atgailos. Nenorėtume, kad minėta kategorija žmonių sulauktų vieną dieną irgi tokio pat pastojimo. Jie patys turi susiprasti. Jie patys turi permąstyti savo praeitį ir suprasti savo darbus, kurie, menki savyje, yra dideli savo simboline prasme. Kas sykį metė smilkalo grūdelį Jupiteriui raudonos žvaigždės, „hakenkreuzo", Veneros, Mamonos, Judo ir kuriuo kitu pavidalu, tas negali elgtis taip, tarsi jis šio grūdelio nebūtų nė palietęs. Svetimos aukos suodžiai paženklina jo kaktą Kaino žyme, kuri neišdils tol, kol atgailos ašaros ir darbai jos nenuplaus. O kol ši žymė yra, mes prašome jos savininkus palikti tautinės mūsų kultūros šventyklą ir pasitraukti į jos „bobinčių".

KOMUNIZMO EKSKOMUNIKA

Suprema Congregatio Sancti Officii š. m. [1949] birželio 28 d. atsakė į keturis klausimus, kurie liečia komunistinę doktriną ir praktiką, būtent: „1. Ar galima priklausyti komunistų partijai arba ją remti? – *Ne*, nes komunizmas yra materialistinis ir antikrikščioniškas; nors komunistų vadai kartais ir skelbia, kad jie nesą religijos priešai, tačiau savo mokslu ir savo darbais jis pasirodo kaip Dievo, tikrosios religijos ir Kristaus Bažnyčios priešai. 2. Ar galima leisti, platinti, skaityti ir juosna rašyti knygas, žurnalus, laikraščius ir įvairius lapelius, kurie pasisako už komunistinę doktriną arba už komunistinę veiklą? – *Ne*, nes tai uždrausta pačia teise pagal Bažnyčios kodekso 1399 kanoną. 3. Ar tikintieji, kurie sąmoningai ir tyčiomis imasi 1 ir 2 klausime minėtų veiksmų, gali būti leidžiami prie Sakramentų? – *Ne*, pagal bendruosius nuostatus, liečiančius neteikimą sakramentų tiems, kurie jiems priimti nėra tinkamai nusiteikę. 4. Ar tikintieji, kurie išpažįsta materialistinę ir antikrikščionišką komunizmo doktriną, pirmiausia tie, kurie už šitą doktriną kovoja ir už ją agituoja, – ar jie užsitraukia pačiu faktu, kaip atkritėliai nuo katalikiškojo tikėjimo, ekskomuniką, kuri ypatingu būdu yra rezervuota Šventajam Sostui? – *Taip.*" Šis dekretas buvo paskelbtas per Vatikano radiją, išspausdintas oficialiame Vatikano organe „Acta Apostolicae Sedis" ir paplitęs viso pasaulio laikraščiuose, sukeldamas didelio pasitenkinimo katalikams bei apskritai tikintiesiems ir didelio pasipiktinimo komunistams.

Bet iš tikro šis dekretas neskelbia nieko nauja. Jis tik juridine forma išdėsto seną Bažnyčios nusistatymą materialisti-

nės doktrinos ir prievartinės praktikos atžvilgiu. Jau popiežius Leonas XIII savoje enciklikoje „Quod Apostolici muneris" kalbėjo apie „grupę žmonių, kurie save vadina įvairiais ir neįprastais vardais: socialistais, *komunistais*, nihilistais", ir kurie stengiasi „sugriauti bet kurios žmonių bendruomenės pamatus". Šituos žmones popiežius vadina naikinančiu maru, „kuris siaučia žmonijos bendruomenėse ir stumia jas į didelę suirutę"[1]. Dar aiškiau šiuo klausimu yra pasisakęs popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Divini Redemptoris", specialiai skirtoje ateistiniam komunizmui. Joje popiežius komunizmą vadina „pilna klaidų ir klastos sistema, priešinga tiek protui, tiek Apreiškimui. Ji griauna visuomenės santvarką, nes ardo jos pamatus. Ji nesupranta nei valstybės kilmės, nei esmės, nei tikrojo uždavinio. Ji niekina ir neigia žmogaus teises, vertę ir laisvę" (min. veik., p. 436). Ir kitoje vietoje: „Komunizmas savo esme yra priešingas bet kokiai religijai ir laiko religijas opijumi liaudžiai svaiginti" (min. veik., p. 439). Todėl nors Pijus XI nesmerkia tautų, kurioms prievarta buvo primesta komunistinė sistema, tačiau jis labai aiškiai pasisako komunistų vadų ir sistemos atžvilgiu: *„Mes smerkiame pačią sistemą ir jos kūrėjus bei vykdytojus"* (p. 440). Nuostabu tad būtų, jeigu žmogus, priklausąs sistemai, priešingai Apreiškimui, neigiančiai žmogaus vertę ir laisvę, popiežių atmestai ir pasmerktai, dar laikytų save kataliku, mėgintų eiti sakramentų ir pasipiktintų patyręs, kad jis *ipso facto* yra nuo Bažnyčios atskirtas. Iš tikro juk jis pats atsiskyrė prisidėdamas prie šio žmoniją naikinančio maro. Taip yra su visais komunistais. Todėl *minėtas dekretas yra tiktai paaiškinančio, bet ne sprendžiančio pobūdžio.* Jis pats savimi komunizmo neekskomunikuoja: jis tik paaiškina abejojantiems ar nežinantiems, kad *komunizmas jau seniai yra ekskomunikuotas* ir kad kiekvienas, kuris sąmoningai ir laisvai prie jo prisidedąs *savaime*, be jokio specialaus dekreto įkrinta ekskomunikon ne tik po birželio 28 dienos, bet *visą laiką*. Juk prisipažinti komunistu reiškia prisipažinti materialistu. O prisipažinti materialistu reiškia prisipažinti krikščionybės neigėju, atskilėliu, apostatu, kas savaime patraukia atskyrimą nuo

[1] Popiežių enciklikos, p. 35 // „Lux", 1949.

Bažnyčios arba ekskomuniką. Minėtas dekretas tik priminė tai, kas buvo labai gyva prieš Pirmąjį pasaulinį karą, kada socialistas ir bedievis buvo lygiareikšmės sąvokos, ir kas vėliau buvo, deja, pradėta pamiršti. Paskutiniųjų mėnesių įvykiai buvo šiam dekretui proga, tačiau jie nebuvo jam pagrindas. Pagrindas glūdi pačioje komunizmo doktrinoje, kuri yra Bažnyčios pasmerkta jau daugiau kaip prieš 50 metų.

Vis dėlto nors savo turiniu minėtas dekretas nepasako nieko nauja, tačiau *kaip priminimas* jis šiuo metu turės nepaprastos reikšmės. Komunizmas, būdamas demoniškas sumanymas, naudojasi velniška psichologija, kurios pagrindinis metodas yra *prisidengti*. F. Dostojevskio „Broliuose Karamazovuose" velnias sako Ivanui: „Aš taip noriu įsikūnyti, bet jau galutinai ir neatšaukiamai, kokioje nors septynpūdėje pirklio žmonoje ir tikėti į viską, ką ji tiki. Aš taip nuoširdžiai myliu žmones. Sykiu aš pasidarau žemėje prietaringas. Ir man patinka būti prietaringu. Aš čia prisiimu visus jūsų papročius". Tai yra komunistinio veikimo vaizdas. Komunizmas nori įsikūnyti žmogiškuose pavidaluose, net buržuaziniuose, ir per juos įsitvirtinti. Todėl šios įvairiausios priedangos ne vieną suklaidina. Popiežius Pijus XI minėtoje enciklikoje kaip tik numatė šį pavojų, pastebėdamas, „jog labai maža kas tepasistengia įžvelgti į tikruosius komunistų norus bei tikslus. Dauguma, deja, lengvai pasiduoda jų akinantiems pažadams, gudriai pridengtiems viliojimams... Tuo būdu pavyksta jiems apgauti net prasilavinusius ir dorus asmenis, kurie ne kartą taip susižavi naujuoju mokslu, jog patys pasidaro tarsi jo apaštalai ir sėja klaidas, ypač tarp mažai išsilavinusio ir klastų nesuvokiančio jaunimo" (min. veik., p. 436). Tai ypač pastebima romaniškuose kraštuose, kur socialinių reformų stoka ne vieną pastūmė į komunizmo glėbį.

Šitiems tad visiems geros valios ir kilnios širdies, tačiau apgautiems ir suviliotiems žmonėms Šventojo Sosto dekretas ir bus didelė parama bei apšvietimas jų klaidingame kelyje. Šiuo atžvilgiu jis gali turėti epochinės reikšmės.

Vis dėlto ir neleidimas prie sakramentų, ir ekskomunika tų, kurie užkietėję pasiliks komunistais, yra tik *negatyvi-*

nės priemonės. Jos yra naudingos ir reikalingos, bet *jos vienos* pasaulio nuo komunizmo neišgelbės, jeigu nebus pozityviai imtasi pakeisti socialinį gyvenimą. Šį dalyką kelia ir popiežius Pijus XI, pastebėdamas, kad „Mes norime, Garbingieji Broliai, įvardžiai paminėti du Viešpaties įsakymus, kuriuodu ypač tinka šiųjų laikų žmonijos būklei, būtent: *„įsakymą atitraukti širdį nuo šio pasaulio gėrybių ir įsakymą mylėti artimą"* (min. veik., p. 448). Ir popiežius duoda tokių visai konkrečių nurodymų: „Turtingieji teneieško turtuose savo laimės ir tenesuvartoja visas geriausiąsias savo jėgas jiems įsigyti... Tesinaudoja jie turtais kaip vertingomis priemonėmis, kurias davė jiems Dievas, kad darytų gera, ir teneužmiršta išdalyti stokojantiesiems tai, kas nuo jų atlieka (p. 449). <...> Tačiau kada Mes matome, iš vienos pusės, minias stokojančiųjų, kurie dėl įvairių nuo jų nepriklausančių priežasčių yra didelio skurdo prispausti, iš kitos gi pusės, tiek daug tokių, kurie be saiko ieško malonumų ir visai nenaudingiems dalykams leidžia dideles pinigų sumas, Mes turime su skaudama širdimi pasakyti, jog ir nukrypstama nuo teisingumo ir iš viso nesuprantama, ko reikia, kad artimo meilės įsakymas reikštųsi kasdieniame gyvenime (p. 450–451). <...> Socialinis teisingumas negali būti patenkintas, jei darbininkai negauna pakankamo sau patiems ir savo šeimai išlaikyti atlyginimo; jei neįgalinami jie įsigyti bent kuklios nuosavybės, kad apsisaugotų nuo suskurdimo, kuris taip labai paplitęs; jei nesiimama per privatines ar valstybines apdraudimo įstaigas teikti Jiems pagalbos senatvėje, ligoje ar netekus darbo" (p. 453). Tuo tarpu ištisi kontinentai dar šitaip gyvena (plg. Pietų Ameriką). Ir kol šitos socialinės ydos nebus pačių katalikų pašalintos, tol negatyvinės drausminės priemonės bus labai reliatyvios. Šiais metais Meksikoje įvykęs „Pax Romana" studentų tarptautinis kongresas buvo pravestas šūkiu: „Nekalbėkite darbininkams apie dangų, kol jų pilvas yra tuščias". Šūkis drastiškas, bet mūsų situacijoje labai teisingas. Nesižavėkime ekskomunika tol, kol žemesnieji sluoksniai katalikiškuose kraštuose gyvena nežmonišką gyvenimą.

KATEDRŲ LANKYTOJAI

1. Nuostabi sąlyga

Viena iš sąlygų gauti Šventųjų metų atlaidus yra *aplankyti keturias didžiąsias Romos bazilikas*. Sąlyga nuostabi! Argi mes nelankome Viešpaties namų kas sekmadienį? Argi anose didžiosiose bažnyčiose yra kas nors naujo, kas jas padarytų skirtingas nuo parapijinių mūsų bažnyčių ir koplyčių? Argi jose negyvena tas pats Kristus tabernakulio vienatvėje? Tiesa, anos bazilikos toli pralenkia mūsąsias šventoves *žmogiškuoju* savo didingumu: savo menu, savais mastais, sava talpa. Bet argi tam popiežius įsako jas aplankyti, kad pasigėrėtume žmogiškąja jų puse? O dieviškoji jų pusė yra ta pati, kaip ir visur. Kodėl tad ši sąlyga yra sujungta su Šventųjų metų malonėmis? Ką popiežius nori ja pasakyti?

Atsakymui į visus šiuos klausimus suprasti užeikime kurią dieną į didžiąsias gotikos katedras Šartre, Freiburge, Kelne, Paryžiuje ar Strasbūre. Daugumas mūsų vienoje kurioje iš jų bus, be abejo, buvę. Vieną kurią iš jų mes būsime tikriausiai aplankę. O kai kurie gal net kelias. Ir ne tik mes! Atidarę sunkias, geležimi ar variu apkaustytas jų duris ir pripratinę akis prie šventos jų prieblandos, mes pastebėsime keletą, keliolika, gal net keliasdešimt kitų tokių pat žmonių kaip mes, kitų tokių „katedrų lankytojų", kurie iš lėto, tarsi bijodami, tarsi patekę ne ten, kur reikia, eina tyliu ilgų navų grindiniu, iškėlę galvas į viršų, pakreipę jas į šalį, nuolatos dairydamiesi, sukiodamiesi, neramūs, tarsi kažko ieškotų, tarsi kažką tyrinėtų. Ko jie ten ieško? Ar Dievo? Bet juk Dievas gyvena šių katedrų altoriuje (tegul ir ne didžiajame)! Kelią į Jį aiškiai nu-

rodo raudonos lempelės šviesa! Kodėl tad šie lankytojai klydinėja iš navos į navą, praeina pro tabernakulį, dažnai nė nepriklaupdami? Kodėl jie savotiškai vengia altoriaus su Švenčiausiuoju, tarsi raudona šviesėlė prie jo būtų ne kvietimo ženklas, bet pavojaus nurodymas, kaip gatvėje? Būkime atviri, mes taip pat šiose katedrose įsijungiame į anų lankytojų būrį. Truputį kluptelėję ant suolo ar ant atverčiamos kėdės klaupinio, persižegnoję ir pasiuntę vieną kitą maldos žodį, mes stojamės ir einame kaip anie, atvertę galvas, dairydamiesi ir ieškodami! Mes esame taip pat „katedrų lankytojai", kaip ir tūkstančiai kitų, kuriuos regi tamsūs šių Dievo namų skliautai ir ana nuogąstingai mirkčiojanti raudona lempelė prie Švenčiausiojo. Tačiau ar mes ir visi kiti esame tie lankytojai, kuriuos nori matyti popiežius minėtoje savo sąlygoje? Turbūt kad ne! Ar mes, atvažiavę į Šartrą, į Freiburgą, į Kelną, į Paryžių, į Strasbūrą, bėgame į šių miestų katedras ta pačia intencija, kokią popiežius nori rasti Šventųjų metų piligrimuose? Turbūt irgi ne! Koks tad yra skirtumas tarp šių dvejopų katedrų lankytojų? Kas yra katedra vieniems ir antriems? *Katedrų lankytojai yra didieji simboliai mūsų gyvenimui.* Kokią tad prasmę jie slepia savyje?

2. *Dievo namai ar Dievo antkapiai?*

Fr. Nietzsche savo veikale „Die froeliche Wissenschaft" pasakoja, kad beprotis žmogus, užsidegęs žiburį dienos metu, vaikščiojo po rinką ir kalbėjo: „Aš ieškau Dievo! Aš ieškau Dievo!" Rinkos minia tyčiojosi iš jo klausdama, ar Dievas pabėgęs, ar pasislėpęs, ar iškeliavęs. Tada beprotis sušuko: „Aš jums pasakysiu, kur yra Dievas! *Mes jį nužudėme*! Jūs ir aš! Mes visi esame žudikai!" Ir beprotis ilgokai kalbėjo keldamas nuostabiai gilų klausimą, *kaip* žmogus galėjo Dievą nužudyti. Paskui jis įsiveržė į keletą bažnyčių ir ten giedojo Dievui „Requiem aeternam". Kai žmonės jį pagaliau sugavo ir išvedė laukan, jis ten tepasakė: „Kas gi yra šios bažnyčios, jei ne Dievo karstai ir Dievo antkapiai?"

Iš tikro! Žiūrėdami į anuos „katedrų lankytojus" užverstomis aukštyn galvomis, girdėdami jų tylų čiuženimą iš navos į navą, nuo kolonos prie kolonos, nuo paveikslo prie paveikslo, jausdami jų savišką nejaukumą artėjant prie raudonos švieselės, mes savaime kartojame Nietzsche's bepročio žodžius: kas yra bažnyčios šiems lankytojams, jei ne Dievo karstai ar Dievo antkapiai? Aš žinau, malonūs skaitytojai, kad jūs jau purtotės ir sakote: „Bet juk anie žmonės lanko katedras *kaip meno kūrinius*! Ar tai negalima?" – Žinoma, galima! Viskas žmogui yra galima! Jam galima didžiausią pasaulio tragediją, įvykusią Golgotos kalne prieš du tūkstančiu metų, paversti *veikalu* ir *vaidinti* Oberamergau sutraukiant tūkstančius žiūrovų iš viso pasaulio kampų! Jam galima nufilmuoti besimeldžiantį popiežių ir jį rodyti viso pasaulio ekranuose! Kodėl tad nebus jam galima paversti Viešpaties namų *meno kūriniu* ir juos lankyti pravažiuojant arba šeštadienio popietėmis? Kodėl jam tai nebus galima? Ir tai yra daugiau negu tik galimybė! Tai yra *tikrovė*! Visos anos didžiosios katedros – neišskiriant nė keturių Romos bazilikų – *jau yra paverstos meno kūriniais*. Jos traukia mus į save ne dieviškąja, bet žmogiškąja savo puse. Jas mes lankome ne Dievui pagarbinti, bet žmogui nusistebėti. Savo slankiojimu po jų navas mes kartojame Rilke's posakį, kurį jis pasakė taip pat meno kūrinių akivaizdoje: „Stebėkis, angele, kad mes tai įstengėme!" (7 elegija). Tik mes šį posakį kreipiame ne į angelą, bet į patį Dievą, nustumtą į šalutinį altorių: „Stebėkis, Dieve, kad mes tai įstengėme!" Ir Viešpats stebisi! Jis iš tikro stebisi, kad mes *tai* įstengėme; kad mes įstengėme *Jo Namus* paversti *meno kūriniu*, muziejumi, praėjusių amžių liekana ir vaikštinėti po juos, kaip vaikštinėjame Pičio galerijoje Florencijoje, Paryžiaus Luvre, Karališkajame meno muziejuje Briuselyje ar Britų muziejuje Londone. Tačiau šitoje vietoje mums vėl šauna į galvą ano Nietzsche's bepročio klausimas: „*Kaip* mes *tai* padarėme?" Kokio posūkio reikėjo mūsų dvasioje, kad tai, kas visa savo esme, savo struktūra, net savo vieta erdvėje buvo skiriama Viešpaties buveinei, pavirstų muziejumi, istoriniu palaiku, Dievo antkapiu, kuriam mes teikiame iškilmingą romaninės, gotinės, barokinės

katedros vardą? „Kaip mes galėjome išgerti jūrą? Kas mums davė tokią kempinę, kad visą horizontą nušluostytume? Ką mes darėme atkabindami žemę nuo josios saulės?" Vis tai yra Nietzsche's bepročio klausimai rinkoje stovinčiai miniai. Tačiau argi nejaučiame, kad jie tinka ir aniems „katedrų lankytojams?" Argi nejaučiame, kad Dievo namus paversti Dievo antkapiu yra veiksmas, vertas didesnio dėmesio, negu iš sykio atrodo?

3. *Centras ir pakraštys*

Kada katedra yra Dievo namai? *Tada, kai Dievas yra žmogaus būties centras.* Šios minties vedami senieji meisteriai ir kūrė bažnyčias Europos miestuose. Pažvelkite į katedrų padėtį Freiburge, Kelne, Paryžiuje ar Strasbūre! Jos stovi iškilusios *viršum* senojo miesto, stovi šio miesto *viduryje*, telkdamos aplinkui save žmogaus namus, juos jungdamos savo prieglobstyje, juos laimindamos savo bokštų kryžiumi. Pažvelkite į jas pačias: į jų planą, į jų dalių sąrangą! Jos yra *kelias* į Dievą, gyvenantį viršum mūsų ir sykiu arti mūsų – altoriuje. Jos yra *ilgas* ir *didingas* kelias, bet *ankštas*, nes ankšti yra vartai į dangaus karalystę. Katedra išreiškia Dievo centriškumą ir savo vieta erdvėje, ir pačia savo sąranga.

Kas tad pasiliks iš šių katedrų, jeigu Dievą nustumsime į pašalį? Ne kas kita, kaip *muziejinis meno kūrinys*. Pasakojama, kad Napoleonas, žygiuodamas per Vilnių, tiek buvo susižavėjęs Šv. Onos bažnytėle, kad norėjęs, jei tai būtų buvę galima, ją persikelti į Paryžių. Noras būdingas. Būdingas todėl, kad ir Napoleonas žiūrėjo į šią bažnyčią ne kaip į Dievo namus, bet kaip į *gotinį šedevrą*, todėl norėjo jį turėti savo artumoje. Ir tai buvo ne tik vieno Napoleono noras. Tai yra noras kiekvieno modernaus žmogaus. Jeigu būtų buvę galima, amerikonai būtų jau seniai visas Europos katedras susigabenę į savo kontinentą. Jeigu būtų galima, ir mes jas norėtume turėti savo senienų rinkiniuose. Jei būtų galima... Tačiau ši *fizinė* negalimybė dar nereiškia, kad šio savo noro mes neįvykdo-

me *dvasiniu* būdu. Negalėdami katedrų pasiimti pas save, mes jas lankome jų vietovėse. Bet iš esmės argi tai ne tas pat? Argi svarbu, *kur* katedra stovi: mano muziejuje, ar Strasbūro rinkoje? Čia svarbu yra tai, kaip *aš pats* ją išgyvenu, koks yra *mano* santykis su ja. O šitas išgyvenimas moderniniam žmogui yra *estetinis*, nebe religinis. Kai senieji meisteriai statė šiuos dievnamius, jie negalvojo kurią *meno kūrinį*: jie statė *Viešpaties buveines*, ne architektūros paminklus. Jie statė juos Dievui, ne sau ir ne žmonėms. Todėl jie ir sutelkė visą savo darbą aplinkui Dievą. Jie padarė, kad Dievas tapo jų centru, nes tada Jis buvo ir žmogaus centras. Tuo tarpu dabar šie pastatai yra jau architektūriniai: *iš religijos plotmės jie nusileido į meno plotmę*. Net teisiškai jie yra nebe tiek Bažnyčios, kiek valstybės globoje. Bažnyčia pasiliko tik jų įnamė, tik nuomininkė (Prancūzijoje net tiesiogine šio žodžio prasme, nes Bažnyčia nuomoja visas šventyklas iš savivaldybių). Valstybė jas saugo ir rūpinasi, kad jos nesuirtų: ji saugo jose *meno kūrinį*. Ir mes keliaujame jų aplankyti taip pat kaip meno kūrinių. Mūsų kelionės anaiptol neturi tos prasmės, kurią jos turėjo Izraelyje, kada jo nariai keliavo kasmet Jeruzalėn aplankyti Saliamono šventyklos. Jie keliavo į *Dievo namus*. Mes keliaujame į meno pastatus. Todėl ir vaikščiojame užvertę galvas ir dairydamiesi po jų navas. Ar tai nėra nuostabu?

Kada Dievo namai virsta meno kūriniu? *Tada, kai Dievas virsta žmogaus būties pakraščiu*. Katedrų likimas yra labai simboliškas. Pro jį prasiveržia visa moderninio žmogaus gyvenimo linkmė, visa šios linkmės tragika. Kadaise katedros stovėjo miestų centruose. Jos buvo viduryje. Bet miestai augo, ir jos atsidūrė *pakraštyje*. Jos atsidūrė pakraštyje ne tik žmogaus erdvės, bet ir *žmogaus* dvasios. Miestai augo, o su jais augo ir žmogaus persvara prieš Dievą šios žemės buvime. Kultūriniai reikalai nustelbė religinius. Morta nustelbė Mariją. Žmogus pradėjo rūpintis daugeliu, o tasai vienas vienintelis, tasai pats svarbiausias reikalas ir rūpestis – *Dievas* – pasiliko pašalyje. *Dievas atsidūrė žmogiškojo buvimo pakraštyje*. Ne koks nors daiktas, ne kuri nors idėja ar teorija, bet *pats* Dievas! Jis pasidarė nebe Mokytojas, prie kurio žmogus sėdėtų kaip Švent-

raščio Marija ir klausytų Jo išganymo žodžių, bet tiktai Svečias, kurį žmogus priima, pavaišina, pasikalba su juo valandėlę apie kasdienos reikalus, o paskui išleidžia, ne sykį savo širdyje pakartodamas Dostojevskio inkvizitoriaus žodžius, pasakytus Kristui, išleidžiamam iš Sevilijos kalėjimo: „Eik ir daugiau nebeateik! Niekados! Niekados!" Ir Dievas iškeliauja. Mes pasiliekame vieni savuose namuose, nusivelkame išeiginius drabužius, suslepiame puotos taures ir įsivyniojame į savo senąją, kasdienę, pilką būtį. Taip, katedros pasiliko miestų pakraščiuose, ir žmogus žvelgė į Dievą tik retkarčiais, tik savo žemiškų iškilmių ar poilsio dienomis. Žmogus pasistatė savo vilas nebe katedrų šešėlyje, bet toli nuo jų, ant žemiška saule ir žemiškais vynuogynais spindinčių atkalnių, kuriose buvo daug žemės oro ir žemės šviesos. Čia bėgo asfalto keliai, čia dūzgė automobiliai ir traukiniai, čia kaukė radijas, čia čirškė telefonai, čia buvo kultūra...

Bet čia nebuvo *religijos*: nebuvo Dievo, nebuvo Jo Namų. Taip, šie Namai pasiliko, ten toli, rinkos aikštėje, miesto pakraštyje, kur iš kaimų susirinkusios moterėlės atidaro savo krepšelius su svogūnais ir morkomis. Ten retai kada užklysta modernus žmogus, inteligentas, kultūrininkas. O gal ir neretai? Jis ten nueina kiekvieno naujo svečio proga. Jis nusiveda savo draugus ir pažįstamus ir truputį išdidžiai rodo, kokią garsenybę turi jo miestas. Garsenybę? Taip! Tačiau kuo? Stebuklais? Pamaldumu? Liturgija? Kurio nors šventojo karstu? Ak ne! Garsenybę gotika, baroku, moderniniu stiliumi... Ir jis vedžioja savo svečią po šiuos Dievo antkapius ir aiškina: čia stovi eklezija su sinagoga, ten Adomas su Ieva (prie šios statulos svečias padaro pastabą, kad nuogybių jau būta ir viduramžių mene!), ten vėl angelų kolona, o ten aukštai ant Notre Dame stogo velnias, iškišęs liežuvį, žiūri į ūžiantį miestą ir juokiasi. Ir svečiui niekaip neateina į galvą, kad šis ilgaliežuvis velnias juokiasi kaip *tik iš jo* paties. Jis juokiasi atlikęs Nietzche's bepročio darbą: nužudęs Dievą ir dabar dažnuose „katedrų lankytojuose" giedąs Jam „Requiem aeternam". Paskui šeimininkas parsiveda svečią namo ir į šeimininkės klausimą: „kur buvote?", atsako: *„aplankėme katedrą!"*

4. *Keturių bazilikų prasmė*

Štai kodėl popiežius į sąlygas Šventųjų metų atlaidams gauti įrašė: *lankyti keturias bazilikas.* Lankyti ne taip, kaip jas lanko moderniniai žmonės, bet taip, kaip jas lankė visų amžių atgailaujantys *piligrimai.* Žemės būtis yra kelionė Dievo linkui. Tai kelionė į Naująją Jeruzalę, kurioje nebus šventyklų, nes Viešpats Visagalis bus jos šventykla (plg. *Apr 21, 22*). Ir šioje kelionėje mes stabtelime ir užeiname į Dievo namus – ne pailsėti ir ne prašyti, bet *pabūti* Dievo artumoje, pabūti Jo akivaizdoje, pabūti su Juo ir Jame. *Užeiti į Dievo namus yra didelis įvykis žmogaus gyvenime.* Tai Dievo centriškumo pabrėžimas. Tai atsisėdimas prie Mokytojo kojų. Tai palikimas lauke savos smulkios, kasdienės būties. Ir juo ši bažnyčių lankymo prasmė yra ryškesnė, juo ryškesnis darosi ir Dievo išgyvenimas žmogaus gyvenime. *Šventyklos išgyvenimas yra Dievo išgyvenimo išraiška.* Todėl ir popiežius, įsakydamas Šventųjų metų proga aplankyti keturias Romos bazilikas, kaip tik norėjo iškelti bei pabrėžti šį Dievo centriškumą. Jis norėjo šia sąlyga pasakyti, kad katedros ir bazilikos, bažnyčios ir koplyčios *iš esmės yra Dievo namai, vadinasi, sakralinės vietovės,* iškeltos iš profaninių mūsų gyvenimo sričių, todėl mūsų lankytinos *religine* dvasia bei nuotaika, *religiniu* tikslu bei intencija. Visoks menas čia stovi pakraštyje. Jis *yra,* jis yra *realus,* bet jis taip pat yra *sakralinis,* jis yra pašvęstas Dievui ir Dievu. Todėl atitraukti Jį nuo Dievo, stebėtis juo, kaip žmogaus kūriniu, lankyti jį, o ne jame esantį Dievą, reiškia nesuprasti religijos prasmės, praeiti pro jos esmę ir Dievą laikyti tik pašaliniu dalyku. Moderniniame žmoguje toks išgyvenimas yra nepaprastai ryškus. Šio laiko žmogus nenori būti keleivis žemėje. Jis nori būti jos gyventojas. Jis nori čia pastoviai įsitaisyti. Todėl jis vengia visko, kas jam primintų jo keleiviškumą, kas jam neleistų čia sustoti ir pasilikti. Užtat jam ir katedros pasidarė nebe Dievo namai, bet meno paminklai. Užtat jam ir jų lankymas yra ne pabuvimas Dievo akivaizdoje, bet pasigėrėjimas *žmogaus* kūrybiniu genijumi. Tačiau viršum visų šių pastangų stovi popiežiaus sąlyga: *aplankyti keturias bazili-*

kas: aplankyti kaip mūsų žemiškojo kelio stotis, kaip mūsų pasistiprinimo ir užeigos dieviškąsias vietoves. Šventyklose gyvena Dievas; todėl mes negalime praeiti pro Jo šalį, Jo neaplankę, pas Jį nepabuvę, Jo nepasiklausę, nes juk keliaujame *Jo linkui*. Užeiti tad į Dievo namus giliausia prasme reiškia prisipažinti esant keleiviu. *Katedrų lankymas krikščionio akims yra keleivinės savo būties teigimas.*

Ši tad prasmė ir yra įausta į keturių bazilikų lankymą. Tai yra sąlyga Šventųjų metų atlaidams gauti. Tačiau sykiu ji yra sąlyga ir išganymui pasiekti. Ji nepasibaigia su Šventaisiais metais. Ji pralaužia jų sienas ir išplinta *visame* mūsų laike. Visą savo gyvenimą mes turime lankyti katedras ir bazilikas, bažnyčias ir koplyčias, nes visą gyvenimą turime būti keleiviai. Savo keleiviškumo suvokimas turi būti pagrindinė egzistencinė mūsų nuotaika, jeigu norime, kad mūsų būtis nuvyktų Dievop. Tačiau šio keleiviškumo visą prasmę suvokiame ir visu jo svoriu išgyvename tik peržengę Dievo namų slenkstį. Tik užėję į Viešpaties buveinę, mes ir patys sau ir Jam pasisakome keliaują – ne nežinion ir ne iš nežinios, bet *iš Dievo ir į Dievą*.

TITULAI IR ORDINAI BAŽNYČIOJE

Prieš kiek laiko pasaulį aplėkė trumpa žinutė, kad popiežius Pijus XII uždraudė vyskupams prie savo pavardžių dėti pasaulinius titulus: grafus, markizus, kunigaikščius.

Mūsų krašte šis dalykas iš viso nebuvo žinomas, nes mūsų konstitucija jokių kilmės titulų nepripažino. Tačiau Vakaruose titulai ilgus amžius turėjo didelės reikšmės. *Žmogus be titulo buvo žmogus be vertės.*

Nenuostabu todėl, kad anais laikais ne vienas ir vyskupas kokį titulą nešiojo. Ne vienas buvo grafas, markizas, hercogas ar kunigaikštis. Pasauliui demokratėjant, titulų reikšmė nyko. Buvo pradėta vis labiau žiūrėti ne kaip žmogus vadinasi, bet kas jis yra. Tačiau papročiai yra stiprūs. Jie yra stiprūs ne tik pasaulyje, bet ir Bažnyčioje. Todėl ligi pat paskutiniųjų metų pasauliniai titulai prie dvasiškių pavardžių buvo išlikę. Net tokie šviesūs vokiečių kardinolai kaip Preysingas ir Galenas vadinosi Graf von Preysing ir Graf von Galen. Zalcburgo vyskupas vadinosi erchercogas. Savo dekretu popiežius visus šiuos titulus galop nubraukė. Nuo dabar vyskupai nebėra tituluoti pasaulio prasme. Ateidami į Bažnyčią, jie turi palikti pasaulio blizgučius už durų.

Šis popiežiaus dekretas praėjo beveik negirdomis. Mes tiek jau esame nuo titulų atpratę, kad jie mums atrodo net juokingi. O vis dėlto popiežiaus žingsnis turi gilios prasmės. Tai yra viena iš tų nuolatinių Kristaus vietininko pastangų padaryti, kad Bažnyčia būtų pasaulyje, bet kad ji būtų ne iš pasaulio. Verta tad ties šiuo nuostatu truputį susimąstyti.

Kas yra Bažnyčioje titulai, ordinai ir medaliai?

Kai Kristus pasiryžo pradėti viešąjį savo gyvenimą bei veikimą ir išėjo į tyrus pasninku savo žygiui pasiruošti, tuoj velnias pristojo prie jo ir ėmė Jį gundyti. Jis gundė Jį *duona*, kad patenkintų savo kūno alkį ir nustotų alkęs bei troškęs teisybės; jis gundė Jį *stebuklu*, kad juo parodytų savo galią ir apreikštų savo pasiuntinybę; jis gundė Jį galop *valdžia*, kad į ją atsirėmęs kurtų savo karalystę.

Šiuose trijuose gundymuose yra įimta visa, kuo velnias apskritai žmogiškąją prigimtį gundo ir ne sykį ją sugundo. Kristus, be abejo, atstūmė visus šiuos gundymus. Tačiau Evangelija *prasmingai pastebi*, kad „velnias atsitraukė nuo jo iki laiko" (*Lk 4, 13*). Kitaip sakant, pavarytas velnias tikėjosi prie Kristaus vėl grįžti ir vėl Jį gundyti. Žinoma, jis niekados negrįš prie Kristaus, kuris įžengė į dangų ir sėdi Tėvo dešinėje. Prisikėlimas iš mirusiųjų perkeitė žmogiškąją Kristaus prigimtį, o įžengimas į garbę išvadavo ją nuo bet kokių velnio užmačių.

Todėl ne patį Kristų asmeniškai turi Evangelija galvoje, sakydama, kad velnias atstojo nuo Jo iki laiko. Prie Kristaus Tėvo soste velnias grįžti negali. Tačiau jis grįžta prie Kristaus, kuris gyvena ir skleidžiasi istorijoje. Jis artinasi prie mistinio Jo Kūno, prie atpirktosios ir su Dievu sujungtosios žmonijos: *jis ateina prie Bažnyčios ir ją gundo iš naujo*. Bažnyčia, *kaip regimas dievažmogiškumo skleidimasis istorijoje*, yra pagrindinis velnio puolimų taikinys. Istorija po Kristaus ir yra tasai Luko minimas laikas, kada velnias grįžta ir vėl kartoja tuos pačius pasiūlymus, kuriuos jis darė Kristui dykumose. Jis gundo Bažnyčią duona, jis gundo ją stebuklu, jis gundo ją galop valdžia. Be abejo, Bažnyčia savo visuma niekada nebuvo ir negali būti sugundyta, nes ji juk yra Kristus istorijoje. Tačiau atskiri Bažnyčios nariai, atskiros jos gyvenimo sritys ar atskiri jos apimties kraštai *gali* būti sugundyti ir ne vieną sykį buvo sugundyti. Ne vieną sykį apsirūpinimas duona buvo pastatytas aukščiau už pasitikėjimą Dievo Apvaizda, kuri peni dangaus sparnuočius ir apvelka lauko lelijas. Ne vieną sykį atsirėmimas į sakramentinę galią buvo

pasidaręs vienintelis, tarsi Dievas žmogų galėtų išganyti be jo valios ir be jo noro. Ne vieną sykį buvo paimtos pasaulio karalystės ir jų valdžios, tarsi Kristus būtų pamiršęs paprašyti savo dangiškąjį Tėvą dvylikos legionų karingų angelų.

Šis pastarasis gundymas istorijoje yra buvęs pats sėkmingiausias, nes, paviršium žiūrint, jis atrodo pats nekalčiausias. „Tada velnias, pavedėjęs jį aukščiau, viena akimirka parodė jam visas pasaulio karalystes ir tarė: 'Duosiu tau visą jų valdžią ir didybę; jos man atiduotos, ir kam noriu, tam jas dovanoju'" (*Lk 4, 5–6*). Kristus nepriėmė šios pasiūlos. Tačiau ją priėmė ne vienas Bažnyčios narys. Ne vienas susikūrė savas karalystes, įsisteigė savas kariuomenes, savas valdžias ir jų garbę, papuoštą uniformomis, ordinais ir titulais. Ne vienur Bažnyčios medis, išaugęs iš mažučio garstyčios grūdelio, buvo apipainiotas pasaulio vijokliais. Bet laikas bėgo, ir pati Dieviškoji Apvaizda leido antikristinėms jėgoms šį medį apvalyti nuo jam svetimų priekibų. Žlugo bažnytinės karalystės ir jų garbė bei valdžia. Išnyko bažnytinės kariuomenės ir žemės. Uniformos buvo sukabintos muziejų spintose, rūmai paversti ekskursantų stebalais. Beliko tik beprasmiai titulai, kuriuos pats Kristaus vietininkas galop uždraudė, kaip uždrausta dvasiškiams nešioti ginklus ar kuriuos kitus pasaulio ženklus. Cezaris pasiėmė tai, kas buvo cezario.

Minėtasis tad popiežiaus dekretas, draudžiąs pasaulinius titulus, yra žingsnis išvaduoti Bažnyčią iš trečiojo gundymo pinklių. Iš sykio atrodo, kad pasaulio karalysčių, jų valdžios bei garbės prisiėmimas yra nekaltas dalykas. Kas gi čia blogo, jeigu vyskupas yra kunigaikštis ar grafas, turi savo dvarus, savo baudžiauninkus, savo žirgus ir medžioklės šunis? Juk visi šie dalykai yra savyje nekalti. Taip, savyje! Tačiau argi ir pagonys to neturi? Kuo tad skirsis Kristaus apaštalas – vyskupas juk ir yra apaštalas – nuo pasaulio kunigaikščių, jeigu jis prisiims šių pastarųjų gyvenimo būdą? Siųsdamas apaštalus skelbti Izraeliui Dievo karalystės, Kristus liepė jiems neturėti „nei aukso, nei sidabro, nei variokų savo kapšams prikimšti; nei kelionmaišio, nei dvejų marškinių, nei apavo, nei lazdos" (*Mt 10, 9–10*). Tuo Išganytojas norėjo pasakyti, kad

Jo mokiniai turi daryti pasauliui įspūdžio ne turtu ir ne prabangiu gyvenimo būdu, bet savo dvasios ir malonės stiprybe: tąja stiprybe, kuri gydo ligonius, prikelia mirusius, apkuopia raupsuotuosius, išvaro velnius. Todėl kiekvienas pasaulio karalysčių prisiėmimas, kiekvienas pasipuošimas auksu ar sidabru, kiekvienas prašmatnumas jupomis ir rūmais, kiekvienas pasitikėjimas savo delmonu yra nutolimas nuo minėto Kristaus paliepimo ir tuo pačiu nutolimas nuo savos pasiuntinybės. Žmonės, kurie atsideda Viešpaties tarnybai, kaip tik turi turėti aštrią šio skirtumo sąmonę ir todėl vengti viso, kas šį aštrumą dildytų.

Kitados psalmininkas rašė: „Vieni didžiuojasi savo karo vežimais, kiti – savo žirgais, o mes didžiuojamės Viešpaties, mūsų Dievo, vardu" (*Ps 20, 8*). Tai yra išraiška ne tik Izraelio religinės sąmonės, bet sykiu ir kiekvieno Viešpaties apaštalo. Todėl kai popiežius uždraudė pasaulinius titulus, jis norėjo šią sąmonę sustiprinti ir parodyti, kad vyskupas, kaip Kristaus apaštalas, yra stiprus ne vežimais ir žirgais, ne titulais ar ordinais, bet savo pašaukimu, savo Dievo vardu, kuris jį pakvietė į savo karalystės kūrėjų eiles. Ir ne tik vyskupas! Kiekvienas tikintysis yra stiprus ne tuo, kas yra pasauliška, bet tuo, kas yra dieviška. Popiežiaus tad dekretas turi ne tik grynai drausminio pobūdžio, bet ir gilios simbolinės prasmės. Jis yra išraiška pastangų apvalyti Bažnyčią nuo pasaulio vijoklių.

JĖZUITŲ VEIKIMAS RELIGIJOJE IR DOROVĖJE

Kalbėdamas apie dorinį buržuaziškumą, kaip apie savotišką dorinio gyvenimo tipą, ir apie jam taikomą probabilizmo teoriją, esu pasakęs, kad „probabilizmo kūrėjas ir jo gynėjas yra jėzuitų ordinas. Šita vienuolija religiniame gyvenime atstovauja antropocentriniam principui ir todėl kai kuriose srityse nusileidimų buržuazijai ji yra neišvengusi. Užtat daugelyje šalių už šituos nusileidimus, už didesnį ar mažesnį pataikavimą žmogaus prigimties silpnumui jėzuitų ordinui teko skaudžiai nukentėti". Šitas pasakymas kai kam davė progos jame įžiūrėti jėzuitų ordino smerkimą arba bent skaudų jam priekaištą. Tuo tarpu mano nusiteikimui jėzuitų atžvilgiu būtų visai priešinga, jei kas minėtą posakį taip iškomentuotų. Juo norėta padaryti ne vienokį ar kitokį sprendimą, bet tik konstatuoti paprastą istorinį ir psichologinį faktą. Todėl, kad veikliausiam ir moderniausiam Katalikų Bažnyčios ordinui nebūtų daroma nepagrįstų priekaištų pasiremiant minėtais mano žodžiais, aš jaučiu moralinę pareigą plačiau paaiškinti minėto posakio prasmę atskleidžiant jėzuitiškos veiksenos pobūdį religijoje ir moralėje.

Katalikų Bažnyčioje yra du ordinai, kurie sudaro tarsi du religinio ir dorinio gyvenimo polius: šv. Benedikto ordinas ir šv. Ignaco. Abu juodu yra išaugę skirtingais istorijos periodais ir iš skirtingų sąlygų. Abiejų jų kūrėjai buvo skirtingo nusiteikimo šventieji. Todėl ir pačių ordinų misija, jų veikimo būdas, metodas ir priemonės yra skirtingos. Jau pati šitų ordinų struktūra parodo, kad jų uždaviniai yra kitokie. Benedik-

tinų ordinas yra padalytas į abatijas, kurios viena nuo kitos yra beveik nepriklausomos. Bet užtat šitose abatijose gyvenimas vyksta bendruomeniniu būdu. Tuo tarpu jėzuitų ordinas yra suskirstytas provincijomis, kurios visos priklauso tiesiog nuo Romoje gyvenančio tėvo generolo. Bet užtat gyvenimas kiekvienoje provincijoje jėzuitų yra vykdomas daug individualesniu būdu negu benediktinų. Rasime jėzuitų, kurie gyvena net po vieną, kas benediktinų ordine būtų visiškai nesuprantama. Benediktinai yra decentralizuoti savo visumoje, jėzuitai – savo atskirose dalyse. Benediktinai gyvena daugiau bendruomeniškai, jėzuitai – daugiau individualiai.

Šitoji abiejų ordinų struktūra kyla iš pačios giliausios jų prigimties. Ji yra sukurta tam, kad abu ordinai atliktų tąją misiją, kuri jiems Apvaizdos yra skirta. *Benediktinų vienuolija yra triumfuojančios Bažnyčios simbolis ir išraiška.* Ji yra išaugusi iš religinio kulto srities. Josios veikimo forma yra estetiškai liturginė. Josios gyvenimo centras yra liturgija. Josios veikimo pradedamasis punktas yra Dievas. Josios veikimo metodas yra teocentrinis. Tuo tarpu *jėzuitų vienuolija yra kovojančios Bažnyčios simbolis ir išraiška.* Ji yra išaugusi iš praktinio visuomeninio religijos gyvenimo. Josios veikimo forma todėl yra praktinė-asketinė. Josios veikimo centras yra egzercicijos arba rekolekcijos. Josios veikimo pradedamasis punktas yra žmogus, o atbaigiamasis – Dievas. Josios veikimo metodas nuosekliai yra antropocentrinis. Štai kodėl mano ir buvo pasakyta, kad ši vienuolija atstovauja religijos antropocentriniam principui.

Antropocentrinis principas religijoje daugeliui atrodo gąsdinąs, mat paprastai, kalbėdami apie antropocentrizmą, mes turime galvoje tokią pasaulėžiūrą, kuri žmogų padaro būties centru, kuri Dievą arba paneigia arba juo visiškai nesirūpina, iš kurios yra išaugęs Renesansas ir visa modernioji naujųjų laikų kultūra. Šitokia antropocentrizmo koncepcija yra pasaulėžiūrinė: ji yra pagrįsta ir teisinga. Bet religinėje literatūroje yra kalbama ir apie religinį antropocentrizmą arba, tiksliau, apie antropocentrinį religingumą. Šiuo atveju antropocentrizmas reiškia ne kokią nors pasaulėžiūrą, bet tos pačios katalikiškosios pasaulėžiūros tam tikrą kryptį arba net

tik metodą žmogui religinti ir dorinti. Šiuo klausimu yra rašęs jėzuitas E. Przywara[1]. Taip pat labai gerai teocentrinio ir antropocentrinio religingumo problemą yra išnagrinėjęs kitas jėzuitas E. Raitzas von Frentzas[2]. Jis savo studijoje skiria objektyvų-ontologinį (*ontisch*)-teocentrinį religingumą ir subjektyvų-voliuntarinį-antropocentrinį. Teocentriniame religingume, sako E. Raitzas von Frentzas, „tai, ką daro subjektas, ką daro žmogus ir valia, čia iš esmės atsitraukia į antrąją vietą, pirmąją užleidžiant objektyviam misterijos vyksmui, dieviškajam veikimui sakramentuose, būtiškajam (*seinsmässigen*) ontologiškajam faktui – Kristaus veikimui šv. Mišiose. *Opus operantis*, subjektyvus istorinio Kristaus prisiminimas ir mąstymas apie jojo mirtį. Čia beveik visiškai nublunka prie *opus operatum*"[3]. *Teocentrinis religingumas susikoncentruoja liturgijoje.* „Subjektyviame religingume, – sako toliau Frentzas, – išeina aikštėn pedagoginis elementas... Posakiu „metodinis lavinimas" galima suprasti, tiesa, ne šio religingumo esmę, bet jo skirtingumą nuo objektyvinio religingumo. Du dalykai čia išeina aikštėn. Visų pirma laipsninis žengimas pirmyn. Žengti pirmaisiais laiptais čia mokoma labai stropiai. Šitie laiptai yra negatyvūs, nes čia paneigiama nuodėmė ir savas nuodėmingumas, čia pasirengiama susigėdimui, gailesčiui ir atgailai. Paskui pamažu žengiama prie kitų dorybių, kol galop pradedama gyventi aukščiausiomis dieviškosiomis dorybėmis. Antrasis dalykas yra sisteminiai aktai ir pratybos. Čion priklauso metodiškas mąstymas, bendroji ir specialioji sąžinės apyskaita, sutvarkytas vadovavimas sielai. Beveik savaimingai ateina į galvą mintis apie šv. Ignaco pratybas. Jos yra šitos krypties išraiška ir todėl ypatingu būdu yra pastatomos priešais liturgiją"[4].

Jeigu ieškotume trumpų charakteristikų, kurios išreikštų teocentrinio-objektyvinio ir antropocentrinio-subjektyvinio re-

[1] Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit // „Stim. der Zeit", 1924.

[2] Objektive und subjektive Frömmigkeit // „Stim. der Zeit", 1934.

[3] Ten pat, p. 361.

[4] Ten pat, p. 365–366.

ligingumo esmę, galėtume taip pasakyti: *teocentrinis religingumas nuo Dievo eina prie žmogaus, antropocentrinis – nuo žmogaus prie Dievo.* Teocentrinis religingumas renkasi liturgiją, kad čia žmogus kuo labiausiai pasinertų dieviškoje misterinėje tikrovėje, kad dieviškoji malonė čia kuo labiausiai apgaubtų visą žmogaus būtybę. Šitas religingumas yra didingas, iškilmingas ir dažnai net puošnus. Jis, kaip jį vadina O. Caselis, „misterijos religingumas"[5]. Ypatingai karštas jo platintojas kaip tik ir yra benediktinų ordinas. Tuo tarpu antropocentrinis religingumas renkasi pratybas arba rekolekcijas, kad žmogus visų pirma ištirtų pats save, kad jis išgirstų savyje Dievo balsą. *„Loquere, Domine, audit servus tuus* – kalbėk, Viešpatie, tavo tarnas klauso", – štai vedamasis šitų pratybų motyvas. Šitas religingumas, iš paviršiaus žiūrint, atrodo paprastas, kasdienis ir net kuklus. Jo platintojas ir rėmėjas yra jėzuitų ordinas, o geriausios, nepaprasto psichologinio gilumo išraiškos jis yra pasiekęs šv. Ignaco rekolekcijų metode.

Bet, kaip teisingai pastebi E. Przywara, žmogus nėra nesutaikomas su Dievu. Teocentriniame religingume esama žmogaus, nes visas tasai misterijos religingumas, visa toji didybė yra ne kam kitam, kaip tik tam, kad žmogus būtų pašvęstas. Iš kitos pusės, antropocentriniame religingume esama Dievo, nes čia galutinis tikslas taip pat yra Dievas. Čia negalima kalbėti apie „arba – arba". Čia galima kalbėti tik apie savotišką metodą, kuriuo žmogus yra vedamas prie Dievo[6]. Tai yra ne dvi askezės ir ne du religingumai, bet *tik dvi kryptys, kurių pirmoji Dievu pradeda, o antroji Dievu baigia.* Bet Dievas ir žmogaus sudievinimas yra abiejų jų aukščiausias tikslas ir pagrindinis uždavinys. E. Raitzas von Frentzas pastebi, kad šitos kryptys negali net būti perskirtos, kad jos turi papildyti viena antrą. *„Opus operatum,* – sako Frentzas, – reikalauja papildomas *opus operantis,* liturgija reikalauja pa-

[5] Plg. jo Das christliche Kultmysterium, Regensburg, 1935; Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg/Br., 1923; Mysterienfrömmigkeit // „Bonner Zeitschrift", 1927.

[6] Plg. „Stim. der Zeit", 1924, p. 403.

pildoma pašvęstu darbu, auka ir privatiniu pamaldumu. Tobulas žmogus arba šioje srityje pažengęs gali Dievuje ilsėtis ir be metodo bei sistemos. Bet pasirengiant pratybos, metodas ir sistema yra neišvengiami... Galop net ir išviršinės abiejų krypčių išraiškos nėra prieštaraujančios, bet papildančios, būtent liturgija ir rekolekcijos"[7]. Jeigu tad sakoma, kad jėzuitai atstovauja antropocentriniam principui, tai reiškia, kad *jie veda žmogų į Dievą, pradėdami nuo jo paties, nuo jo psichologijos, parodydami jam jo nuodėmingumą ir atskleisdami jo gerąjį Aš*. Šita prasme ir Ildefonsas Herwegenas OSB pastebi, kad „šv. Ignaco metodu vedamos rekolekcijos yra surėstos natūraliai-psichologiškai, nors galutinis jų tikslas yra antgamtinis. Skatindamos pirmiausia paties žmogaus veikimą, jos yra daugiau ar mažiau antropocentriškai orientuotos"[8]. Tas pats Herwegenas toliau pastebi, kad pagal šv. Benedikto metodą vedamos rekolekcijos yra orientuotos teocentriškai, nes į žmogaus veikimą jos žiūri tik kaip į pašalinimą kliūčių dieviškajai malonei (ten pat).

Kodėl taip yra, kodėl benediktinų metodas religingume yra skirtingas nuo jėzuitų, E. Przywara duoda gerą paaiškinimą. „Dieviškojo universalumo dvasia, dvasia dieviškojo tolio ir visuotinumo turi perskverbti abu šiuos ordinus. Benediktinas vykdo šitą dvasią iškilminga liturgine malda chore, jėzuitas – pasaulio viduje... Benediktinui liturgija apsireiškia uždaru maldos gyvenimu, jėzuitui ji trykšta iš jo apaštalavimo pasaulyje. Tai yra ta pati liturgijos dvasia ir net liturgijos visuma, o ne viena josios pusė. Bet gyvenimas, kuriame šita dvasia veikia, yra kitoks... Benediktinui liturgijos įtakos forma į gyvenimą iš esmės yra bendruomeninė. Tuo tarpu jėzuitas, pagal savo pirmatako idėją, turi pats savyje būti vienuolynas ir klauzūra, nes jis gyvena pasaulio viduje. Jo todėl dorinis pasikeitimas turi vykti individualinėmis formomis, vadinasi, individualiu mąstymu ir sąžinės ištyrimu"[9].

[7] „Stim. der Zeit", 1934, p. 370–371.

[8] Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung // „Bonner Zeitschrift", 1927, p. 58.

[9] „Stim. der Zeit", 1924, p. 407.

Šitie Przywaros žodžiai kaip tik ir atskleidžia giliausią jėzuitų veikimo paslaptį. Jėzuitas, kaip kovojančios Bažnyčios reiškėjas, gyvena pasaulyje. Gyvendamas pasaulyje jis ypatingu būdu akcentuoja asketines pratybas, kurios jam padeda kiekvieną sykį kontroliuoti savo dorinę pažangą. Savęs dorinime jis visų pirma turi pažinti pats save ir tik paskui eiti prie Dievo. Todėl savęs atžvilgiu jėzuitas yra labai griežtas, nes jis turi pats savyje susikurti stiprų vienuolyną ir aštrią klauzūrą, kad pro ją neįsiskverbtų pasaulio silpnybės ir nuodėmės, su kuriomis jis susiduria kas valanda. Štai kodėl dažnai girdėti kalbant, kad jėzuitai daug ką leidžia kitiems, bet labai maža patys sau.

Iš kitos pusės, jėzuitas gyvena pasaulyje tam, kad kitus užkariautų Dievui. Užkariauti jis turi ne šventuosius, ne tobulume pažengusius, bet nusidėjėlius ir vos tik pradedančius rėplioti doros keliu. *Jėzuitų dorinio veikimo laukas yra ši nuodėminga ir silpnybių pilna žemė.* Vaduodamasis savo metodu, kuris kyla iš jo ordino paskyrimo, jėzuitas pradeda visų pirma nuo pačių nusidėjėlių ir silpnųjų, nuo jų psichologijos, nuo jų gyvenimo, nuo jų sugebėjimų bei norų. Savaime suprantama, kad šitiems žmonėms negalima taikyti aukštesnio dorinio gyvenimo normų. Jie iš sykio, vaduojantis šv. Pauliaus metodu, gali gauti tiktai „pieniško maisto". Tik pamažu, tik labai iš lėto nusidėjėlis gali būti atitrauktas nuo nuodėmių (*via purgativa*) ir įvestas į aukštesnės pažangos kelią (*via illuminativa*). Jėzuitas visa tai gerai žino ir todėl yra verčiamas dažnai taikintis prie šių žmonių dorinio pajėgumo. Štai kodėl, sau jis būdamas labai griežtas, kitiems yra atlaidus.

Čia mes galime suprasti, kodėl probabilizmas praplito pirmiausia jėzuitų praktikose, ir daugumas jėzuitų teologų jį gynė nuo probabilioristų priekaištų. *Taip buvo dėl to, kad jėzuitai daugiausia turėjo reikalų su nusidėjėliais arba tik su pradedančiais tobulėti.* Ligi XVI šimtmečio, kol naujoji dvasia, kuri savo esme buvo laicistinė ir net stabmeldiška, dar nebuvo persunkusi plačių sluoksnių, vyravo probabiliorizmas. Bet kai šito laicizmo buvo paliestos plačios masės, kai daugumas žmonių vis labiau pradėjo nutolti nuo aukštesnių tobulumo

laipsnių ir tenkintis pačiu minimumu, neišvengiamai turėjo ateiti tokia sistema, kuri turėjo nustatyti patį šitą minimumą. Tai ir buvo probabilizmas. Jėzuitai, turėdami daug reikalų su nukrikščionėjančiu pasauliu ir norėdami jį užkariauti Dievui, patys pirmieji pasisiūlė su nauja sistema, kad patenkintų tuos, kurie stipresniu maistu misti dar nepajėgia. Štai kokia prasme jėzuitų ordinas yra probabilizmo kūrėjas ir gynėjas. Kad tai nėra tik teorinė prielaida, rodo ir šv. Alfonso pavyzdys. Ilgą laiką jis buvo probabilioristas. Bet klausydamas išpažinčių ir susidūręs su daugeliu tokių, kurie didesnių reikalavimų pakelti negali, perėjo į probabilizmą.

Būtų visiškas mano minties iškreipimas, jeigu kas manytų, jog jėzuitai probabilizmą taiko patys sau ir patys sau jį esą sukūrę. Kokios sistemos jie patys laikosi, man nežinoma; vargiai net vienos. *Tik viena yra tikra, kad patys sau jėzuitai probabilizmo netaiko.* „Jie puikiai žino, kad probabilizmas yra sukurtas žmogaus silpnumui, kad jis yra tik pats minimumas, kad reikia pirma žmogų išgydyti, o tik paskui jį stiprinti. Jėzuitai taip pat žino, kad *sąmoningas nusistatymas laikytis tiktai to, ko reikalauja probabilizmas, būtų išniekinimas krikščioniškosios idėjos, kuri minimumu niekados nepasitenkina.* Štai ką sako šiuo atveju vienas iš žymiausių jėzuitų teologų Noldinas: „Jei krikščionis Dievo tarnyboje nedarytų nieko kito, kaip tik tai, ko griežtai reikalauja probabilizmo principai, gyventų tokį gyvenimą, kuris maža yra krikščionio vertas. Bet probabilistų tokia yra praktika: kur reikia uždėti pareigą arba spręsti apie nuodėmes, ten jie yra nuolaidūs, kad būtų išvengta pavojaus formaliai nusidėti. Kur norima siekti tobulumo ir įgyti dorybių, jie skatina kilti ligi pat aukštybių, remiantis ne įstatymo pareiga, bet meile ir dėkingumu dieviškajam majestotui"[10]. Šiais žodžiais Noldinas charakterizuoja visą jėzuitų veikimo būdą dorinio gyvenimo srityje.

Šitokioje jėzuitų veiksenoje – *gyvenant pasaulyje užkariauti Dievui žmogų pradedant nuo paties žmogaus* – glūdi jų ordino jėga ir paslaptis. Nė vienas ordinas per tokį gana trumpą ir

[10] Cit. iš: *Tanquerey Ad.* Theologia moralis II, Roma, 1922, p. 238.

dar sutrukdytą savo gyvenimo laiką taip neišplėtė misijų stabmeldiškuose ir krikščioniškuose kraštuose, kaip jėzuitai. Nė vienas ordinas mokslo srityje taip neprisitaikė prie moderniosios žinijos laimėjimų, kaip jėzuitai. Tokie vardai, kaip Wassmannas, Secchi, Przywara, Peschas jau pasako apie jėzuitų sugebėjimą įžiūrėti naujųjų laikų kultūroje nemaža gerų ypatybių ir jas pritaikyti prie pasaulio palenkimo Dievui. „Visa yra jūsų, jūs gi Kristaus", – štai posakis, kuris charakterizuoja jėzuitų veikimą moderniojoje kultūroje. Jeigu šiandien Katalikų Bažnyčia eina ranka rankon su kultūriniu gyvenimu, jeigu apie *inferiores* kalba tik neišmanėliai, tai didelė, jeigu ne didžiausia, nuopelnų dalis tenka jėzuitų ordinui. Niekados nebūdamas atitrūkęs nuo pasaulio, jis sugebėjo ir Bažnyčią priartinti prie to, kas šitame pasaulyje yra gera. Füllop-Milleris stebisi jėzuitų galia. Iš tikro tai yra ordinas, žadinąs pagarbą ir nuostabą. Kiek benediktinų vienuolija, vaizdžiai kalbant, gyvena tarsi ant Taboro kalno ir savo veikimu simbolizuoja perkeistąjį pasaulį, tiek jėzuitų ordinas gyvena tarsi ant Kalvarijos kalno, kur kančia, mirtis, nuodėmė ir laimėjimas yra susijungę į vieną nuostabų šios žemės gyvenimą.

Baigiant reikia pastebėti, kad minėtas jėzuitų veikimo metodas slepia savyje ir kai kurių pavojų. Benediktinas, kuris gyvena savotiškoje šeimoje, daug lengviau gali išvengti tų silpnybių, kurios tyko pasaulyje gyvenantį ir veikiantį jėzuitą. Jėzuitas, kaip minėjome, pasak Przywaros, yra pats savyje vienuolynas ir klauzūra. Kokios tad reikia stiprios asmenybės, kad šitas vienuolynas būtų vertas savo vardo ir kad pro šitą klauzūrą neįsiveržtų pasaulis su savo klaidomis ir nuodėmėmis. *Tokių pasigėrėjimo ir pasisekimo vertų asmenybių jėzuitai turi labai daug.* Bet jų istorija rodo ir daugiau ar mažiau prasilenkiančių su savo pašaukimo kilnumu. Dirbant pasaulyje ir norint užkariauti žmones, prisitaikymas prie kai kurių žmonių silpnybių, pasidaro dažnai neišvengiamas. Bet paskui beveik visados tenka už tai atkęsti. Tai yra kiekvieno atlaidaus pedagogo likimas, vis tiek ar jis veiktų religinėje ar pasaulinėje srityje. Ispanijos jėzuitai turi nepaprastų nuopelnų tos šalies katalikybei. Tuo tarpu, kaip liudija jėzui-

tas Hubertas Becheris, kai antireliginiai sluoksniai pradėjo varyti propagandą prieš jėzuitus ir kai baigėsi šiųjų ištrėmimu, buržuaziškai nusiteikę katalikai „net Bažnyčios sluoksniuose tai sutiko su tam tikru pasitenkinimu"[11]. *Tai yra jėzuitų tragedija, bet tai yra sykiu ir kiekvieno apaštalo tragedija.* Jėzuitai net iš pačių katalikų patiria daug daugiau nepalankumo negu kiti ordinai. Kodėl? Kas gali tai pasakyti! Blogybė taip pat turi savo paslapčių.

Todėl šio straipsnio autorius ir norėjo, kad minėti pradžioje jo žodžiai nebūtų suprasti, kaip nepalankumas jėzuitų atžvilgiu, ir kad pats autorius nebūtų priskirtas prie antijėzuitiško fronto, kuris, jeigu toks būtų tarp katalikų, būtų tiktai grynas nesusipratimas. Autorius galėtų tiktai palinkėti, kad jėzuitų solidarumas tarp savęs ir su aukščiausiu Bažnyčios autoritetu, jų nepalaužiamas nusistatymas principuose ir jų lankstumas priemonėse bei metoduose, jų kova už tiesą ir drąsa atvirai prisipažinti prie padarytų klaidų ir žmogiškų silpnybių išplistų visame katalikų gyvenime. Tuomet tasai garbingas vardas galėtų būti taikomas ne tik jėzuitų ordinui, bet ir visai katalikų bendruomenei: *Societas Jezu.*

[11] Priester und Volk im kath. Spanien // „Stim. der Zeit", 1934, p. 37.

RUSIŠKOJI KASDIENYBĖ

Koks yra rusiškasis šios dienos žmogus? Kaip jis gyvena, ką jis savo viduje jaučia, kuo jis domisi? Štai klausimai, kuriais dabar domisi daugelis, į kuriuos tačiau atsakyti yra nepaprastai sunku. Geležinė uždanga yra nusileidusi tarp Rytų ir Vakarų ir atskyrusi ne tik šių dviejų pasaulių politiką, ne tik jų dvasinę kultūrą, bet net ir pačią kasdienybę. „Paprastas žmogelis", kuris Vakaruose šiandien yra toks ryškus ir toks galingas, Rytuose yra virtęs savotiška paslaptimi.

O vis dėlto esama kelio į šią paslaptį. Esama kelio į rusiškąją kasdienybę, kurios neišreiškia joks oficialus mokslas, jokia propaganda, jokios partijos ar suvažiavimai. Tai *grožinės literatūros* kelias. Tiesa, literatūros veikalai Rusijoje taip pat yra rašomi pagal tam tikrą modelį. Jie turi skelbti „socialistinį realizmą" ir išugdyti žmogų „socialistinei statybai". Rašytojas Rusijoje yra „sielų inžinierius", kuris turįs pasaulį vaizduoti ne tokį, koks jis yra, bet tokį, koks jis turi būti, pertvarkytas pagal marksizmo-leninizmo-stalinizmo principus. Todėl rusiškieji literatūriniai kūriniai savo pavidalu visi yra veikalai *à la thèse*. Jų uždavinys yra įrodyti ir mokyti. Patys savyje jie prasmės neturi. Jie yra vertinami tiek, kiek jiems pavyksta grožinėmis priemonėmis skelbti marksistines idėjas. Todėl ir kasdienybė šiuose kūriniuose paprastai yra suklastota. Rusiškasis žmogus nėra toks, kokį mes randame sovietų literatūroje.

Kas tačiau skaito rusiškuosius dabarties romanus ir sugeba propagandą atskirti nuo išgyventų pasisakymų bei

vaizdavimų, gali pastebėti, kad rusiškoji kasdienybė vis dėlto glūdi šių veikalų pagrinduose; kasdienybė savotiškai paslėpta, baili, persekiojama, tačiau neišnaikinta ir neperkeista. Ir juo rašytojas yra talentingesnis, juo tokios nemeluotos kasdienybės jo kūryboje yra daugiau. Taip pat reikia pastebėti, kad karo metu sovietai savo kontrolės vadžias buvo kiek atleidę. Todėl ir rašytojai galėjo pasisakyti kiek laisviau. Šiuo atžvilgiu veikalai, sukurti 1941–1945 metais, yra ypač reikšmingi, nes tik 1946 metų antroje pusėje kontrolinės vadžios buvo vėl stipriai suveržtos. Įdomų bandymą atskleisti sovietiniuose romanuose rusiškąją kasdienybę padarė jėzuitas tėvas Robertas Boscas prancūzų žurnale „Etudes". Pasinaudodamas Veros Panovos, Vasilijaus Ažajevo, Semiono Babajevskio, Michailo Šolochovo romanais, jis mėgino apibūdinti rusiškąjį žmogų ne tokį, kokį mums jį rodo visuotinė sovietų tendencija, bet tokį, kokį *netyčiomis* jį atvaizduoja talentingi pasakotojai.

Nors sovietų rašytojai yra įpareigoti rodyti visados tą patį žmogaus idealą ir prie jo skaitytoją vesti, vis dėlto jie yra priversti *pradėti* paprasto žmogelio gyvenimu ir tik paskui jį kelti ligi marksistinių aukštybių. Šita tad būtinybė ir padaro, kad kasdienybė *kaip išeities punktas* virsta šaltiniu rusiškajam dabarties žmogui pažinti.

Pirmas klausimas, kuris kyla sklaidant šią kasdienybę, yra: kokie akstinai apsprendžia dabartinio ruso gyvenimą bei veikimą? Išanalizavęs daugiausia V. Panovos veikalus, tėvas Boscas atsako, kad pagrindinis akstinas dabarties rusiškajam žmogui yra *turto ir nuosavybės troškulys*. Beveik visi jos romanų veikėjai nori praturtėti, turėti pinigų, įsigyti namelius. Sutikdami iš karo grįžtantį ir tėvų palikimą paveldėjusį Lukašiną, draugai jį sveikina ne todėl, kad jis išsaugojo gyvybę, bet kaip tik todėl, kad jam teko turto: „Dabar tu esi savininkas, tavo namai yra didesni negu mūsų. Tu galėsi juos išnuomoti vasarotojams ir turistams. Tu būsi turtingas" (romane „Kružilka"). Darbas rusiškajam dabarties žmogui nėra nei vertybė savyje, nei būdas kurti socialistinį gyvenimą, bet *priemonė užsidirbti pinigų*. Todėl privatinės direktorių sek-

retorės laisvomis valandomis nurašinėja rankraščius, patikrina sąskaitų knygas, duoda stenografijos ir mašinraščio pamokas, kad tik daugiau pelnytų. Paprastas rusiškasis žmogelis stengiasi visokiais būdais kovoti su skurdu, nė nemanydamas susitaikyti su komunistų skelbiama tikrove kaip auka būsimajam rojui. Kapitalistinė dvasia jame yra pasilikusi tokia pat, kaip ir kiekviename, kuriam graso rytdienos netikrumas. Sovietų rašytojai tai regi ir supranta, tačiau yra priversti šią dvasią atvaizduoti tokią, kokia ji yra. „Yra žmonių, – sako Ažajevas, – kurie jau ketvirtis šimtmečio gyvena socializmo krašte ir kurie vis dėlto nedaug šio socializmo savyje turi."

Aukštesnieji pareigūnai – technikai, direktoriai, valdininkai, gaudami gerą atlyginimą, yra laisvi nuo medžiaginių rūpesčių, todėl jų veikimo akstinas yra kitoks, būtent *valdžios troškulys*. Veros Panovos raštuose nėra nė vieno aukštesnio pareigūno, kuris šio troškulio neturėtų ir savo įtakos jam patenkinti nenaudotų. Visi jie nori prasimušti į pačias pirmąsias vietas, turėti savo valdžioje kuo daugiausia valdinių, įsakinėti, vadovauti, teisti. Kiek paprastuose žmoneliuose yra stipri kapitalistinė turto dvasia, tiek aukštesniuose pareigūnuose yra nenugalėta individualistinė savisąmonės dvasia. Paprasti rusai nenusilenkia ekonominei socializacijai, aukštesnieji nepasiduoda kolektyvo vadovavimui. Tai yra būdinga, nes su šiomis dviem „ydomis" komunistų partija kaip tik ypatingai kovoja. Vis dėlto sovietiški romanai rodo, kad ligi šiol šioji kova yra buvusi nesėkminga.

Bažnyčia rusiškojoje kasdienybėje nebevaidina jokio vaidmens. Popai, starecos, archijerėjai yra iš jos išbraukti. Nėra šventų kelionių į garsius vienuolynus, nėra elgetaujančių keliauninkų, kaip juos aprašinėja F. Dostojevskis; nėra patyčios iš popų; nėra anų nepabaigiamų filosofavimų apie amžinuosius klausimus, kuriems taip buvo atsidėję Ivanas ir Alioša Karamazovai „Sostinės" svetainėje. Tačiau tai nereiškia, kad Bažnyčios vaidmuo yra absoliučiai išnykęs. Ne, atsako tėvas Boscas, bet *jis yra perimtas komunistų partijos*. Komunistų partija šiandien yra tikroji rusiškoji bažnyčia. Iš dabartinių ro-

manų jauste jausti, kaip komunistų partija reikalauja *iš visų*, ne tik iš savo oficialių narių, atverti jai savo vidų (komunistinės išpažintys ne tik viešai, bet ir privačiai), atskleisti savo praeitį, nusilenkti partijos sprendimui, net jeigu tam reiktų didelės asmeninės aukos; kaip ji ekskomunikuoja nesutinkančius su jos linija ir šaukiasi „pasaulinės valdžios" sudrausti neklaužadoms. Komunistų partija „yra tikrasis šio pasaulio išganymo aparatas; ji yra savyje sujungusi visas religines vertybes", – sako tėvas Boscas. Tai, kas yra vadinama klerikalizmu, komunistų partijoje yra išvystyta ligi aukščiausio laipsnio. Todėl rusiškojoje kasdienybėje išsilaiko tik tie, kurie, šiai „bažnyčiai" nusidėję, nuoširdžiai gailisi ir prašo jos atleidimo. Tokių „nuodėmių" ir tokių „atgailų" yra pilni dabartiniai sovietiškieji romanai.

Jaunimas rusiškojoje kasdienybėje gyvena ta pačia dvasia, kaip ir kitur. Jis yra ne sykį herojiškas, tačiau ne darbe ir atsidėjime kolektyvui, kaip nori komunizmas, o *karo žygiuose*. Civilinis heroizmas rusiškojo jaunimo nežavi. Oficialūs rusiškieji auklėtojai yra priversti prisipažinti, kad jų patarimai nenugali „šeimos slegiančios atmosferos". Šeimos dvasia ir jos įtaka priaugančiajai kartai yra Rusijoje ligi šiol nenuveikta. „Mūsų papročiai yra pats reakcionieriškiausias dalykas mūsų egzistencijoje", – sako Ažajevas viename romane. Viena tačiau reikia pabrėžti: *rusiškoji jaunimo kasdienybė doriniu atžvilgiu nėra palaida*. Tėvas Boscas konstatuoja, kad sovietiniuose romanuose „meilės moralė yra labai švari". Panova vaizduoja asmenis karo metu, kurie yra susirišę moterystės ryšiu anksčiau su kita puse. Nors atrodo, kad jie yra sukurti iš tikro vienas antram ir, vaduojantis moderniniu nusistatymu, turėtų nutraukti ankstesnius vedybinius ryšius, tačiau Panova leidžia jiems nugalėti šią pagundą ir grąžina juos į ankstesnes šeimas. Apskritai *sovietiniame romane meilės istorijos užima labai nereikšmingą vietą*. O jeigu jų viena kita ir pasitaiko, tai jų išsprendimas visados yra palenktas kolektyvo reikalui. Šiuo atžvilgiu sovietiškasis romanas ir jo vaizduojamoji kasdienybė stipriai skiriasi nuo vakarietiškojo gyvenimo.

Meilės stoka tiek literatūroje, tiek gyvenime atsiranda gal kaip tik todėl, kad moters vaidmuo sovietuose yra labai savotiškas. *Moteris čia neturi laiko mylėti ar būti mylima.* Išvaduota iš ankstesnio uždarumo šeimoje, šiandien ji yra priversta stoti į varžytynes su vyru ir išsikovoti vietą gyvenime. Jai yra atdaros visos durys į visas profesijas. Užtat ji nebegyvena namuose, bet eina į pasaulį ir čia rungiasi. *Fabrikas ir biuras pakeitė moteriai šeimos židinį.* Sovietiškoji moteris šiandien net nebesupranta, kaip ji galėtų grįžti atgal į namus ir čia skleisti savo moteriškumą. Kai Panovos romane „Kružilka" darbininkas Lukašinas rengiasi būti tėvu, jis pasiūlo savo žmonai pasilikti namuose ir atsidėti naujagimiui, nes esą jis pakankamai uždirbąs visiems išmaitinti. Tačiau žmona nė girdėti nenori. Ji niekados nepaliksianti fabriko, niekados nesutiksianti būti „išlaikoma". Ji greičiau eisianti pasikarti, negu virsianti *šeimininke.* Dabartinė rusiškoji moteris yra ištraukta iš namų ir nebenori į juos grįžti. Pasėkos – *reta šeima yra gausi.* Dviejų vaikų sistema šiandien Sovietų Sąjungoje yra kasdienis, beveik sisteminis dalykas. Vyras ir žmona fabrike arba biure, sena močiutė namuose, vaikai darželyje – štai sovietinės dabartinės šeimos vaizdas.

Apibūdinant bendrai rusiškąją kasdienybę, kaip ji vaizduojama dabartiniuose sovietų rašytojų veikaluose, reikia iškelti dvi pagrindines jos žymes: 1) tautinio jausmo atbudimą bei gimtosios šalies meilę ir 2) savotišką religinį-mistinį mesianizmą. Tėvas Boscas pastebi, kad rusiškosios gamtos grožis, rusiškosios žemės platybės užima sovietiniuose romanuose labai daug vietos. Tai yra savotiška scena, kurioje vyksta rusiškojo žmogaus gyvenimas. Tiesa, čia nerandame *rasinio* išdidumo, kuris toks ryškus buvo vokiečių nacionalsocialistų veikaluose. Priešingai, *rusiškoji savo krašto meilė yra sujungta su tautų brolybės idėja.* Tačiau ši brolybė tegalinti įvykti tiktai socialistiniame mesianizme. Rusija, kaip ir senoji žydų tauta, jaučiasi esanti pašaukta duoti pasauliui naują būties formą, kildinti iš savęs išganymą, atpirkti žemę. Izraelitiškasis *exodus* prasidėjęs 1917 metų revoliucija. Ir šis įvykis, kaip ir Izraelio perėjimas per Raudonąją jūrą, kasmet yra

švenčiamas didelėmis iškilmėmis: *tai komunistinės Velykos.* Jos skelbia būsimąjį rojų, kada visame pasaulyje būsianti sukurta socialistinė bendruomenė ir iš žmogaus būsianti galutinai išguita individualinė jo sąmonė. „Visa Rusija yra tapusi milžiniška žydija", – baigia tėvas Boscas savo įdomius samprotavimus. Šis mesianizmas rodąs, kad religinis jausmas rusiškajame žmoguje nėra dingęs. Jis teberusena jo sieloje, tik komunizmas jam yra davęs naują linkmę. Užuot kreipęs jį į anapus, jis palenkė jį į žemę, supasaulino ir tuo būdu priešais krikščionybę pastatė naują „religiją" su jos „bažnyčia" – komunistų partija, ir su jos išrinktąja tauta – socialistine bendruomene. Galimas daiktas, kad dabartinis sovietų antisemitizmas kaip tik ir yra instinktyvios pastangos nuveikti savo varžovą – Izraelį šiose mistinėse mesianistinėse rungtynėse, nes žydija ir šiandien tebelaiko save išrinktąja tauta ir mėgina atlikti savotišką vaidmenį žmonijos gyvenime. (Atpasakota kai ką papildant ir paryškinant iš: „Herder-Korrespondenz", Jahrg. 6, Nr. 3, p. 134–136.)

ACTION FRANÇAISE ARBA NACIONALIZMO IR KATALIKYBĖS KONFLIKTAS PRANCŪZUOSE

1. Įsikūrimas. Charles Maurras

Katalikų Bažnyčia Prancūzijoje jau nuo seniai neturi laisvės. Išleisti įstatymai atskyrė Bažnyčią nuo valstybės, atėmė dvasininkų privatiškus ir viešuosius turtus, tikybą išvarė iš mokyklų, vienuolius visiškai išvijo iš Prancūzijos, o visokias kongregacijas uždarė be jokio atsižvelgimo į padarytus jų nuopelnus. Ši neteisinga politika traukėsi ilgus metus ir baisiai vargino tikinčiuosius. Todėl jie mielu noru glausdavosi prie tų, kurie kėlė balsą prieš Bažnyčios skriaudėjus. Ir štai 1899 m. įsikuria nauja organizacija, kuri pasiskelbia kovosianti su tuo blogumu, „kurį masonai, žydai, protestantų sektos daro prancūzų tėvynei" (Ch. Maurras). Josios tikslas – atstatyti visuomenėje tvarką, kurią matė tik monarchijoje. Nariai ir kūrėjai pripažino, kad Katalikų Bažnyčia yra tvarkos palaikytoja visuomenėje ir kaip tokia turi būti ginama ir saugojama. Tuo tarpu katalikai buvo smarkiai puolami Prancūzijos liberalų ir todėl suprantama, kaip labai jie nudžiugo išgirdę, kad naujoji organizacija ginsianti ir jųjų reikalus. Ir iš tikrųjų tokio gynimo ir kartais net atkaklaus buvo ne sykį parodyta. Apie šios organizacijos laikraštį „Action Française", nuo kurio gavo vardą ir visa organizacija, susispietė žymus skaičius katalikų ir net dvasininkų. Vyriausias ir žymiausias „A. Fr." vadas buvo *Charles Maurras* (gimęs 1868). Tai yra stipri asmenybė su plačiu išsilavinimu ir dideliais gabumais. Poetas, palinkęs į antikinį pasaulį, nors ir imąs jį per daug paviršutiniškai; parašęs daugybę veikalų įvairiausiais

klausimais. Pats netikintis, linksta į pagonizmą, bet Katalikų Bažnyčią gerbė dėl tam tikrų militarinių tikslų. Jis ją vertino tik dėl to, kad jam brangios tvarkos, tradicijos, drausmės, darbo ir patriotizmo idėjos čia rado tikriausią įkūnijimą. Bet antgamtinių Bažnyčios tikslų jis nesuprato ir nenorėjo suprasti. Idėjinės jo pažiūros yra agnostiškos. Visa yra reliatyvu; garbino progresą, šeimyną, tėvynę ir žmoniją. Į žmones žiūrėjo kaip į dviejų rūšių padarus, kurių vieni turi valdyti, o kiti tarnauti. Pats yra viename veikale taip išsitaręs: „Žmonių sielos nėra vienodos. Molio dukterys niekados neprilygs toms, kurias dievai pagimdė purpurinėse lovose". Visuomeniškose jo idėjose vyravo savotiškas, iš senovės paimtas estetizmas. Visas proto darbas ir visokie gyvenimo patogumai esą reikalingi tik aristokratiškos sielos žmogui, kurio aistrai nieko negali būti neleistino. Pasigrožėti, pasidžiaugti malonumais tegali būti leista tik išrinktajai žmonių grupei, o ne tiems, kurie turi to smagumo duoti. Tautos reikalų gyvenimą jis iškėlė į pirmą vietą, o religijos – nustūmė į paskutinę manydamas, kad tautinių reikalų apgynimas jau tuo pačiu apgins ir religinius reikalus.

Nėra ko daug ir kalbėti, kad šios Maurras pažiūros yra aiškiai nekatalikiškos. Ir todėl nenuostabu, kad Šv. Indekso kongregacija jau 1914 m., t. y. dar prieš visos organizacijos pasmerkimą, keturis Maurras veikalus jau buvo pasmerkusi. Štai koks vadas stojo „Action Française" priešakyje. Į šią organizaciją susimetė visokių: ir tikinčių, ir netikinčių. Katalikai stojo tik todėl, kad tikėjosi rasią ten savo reikalų gynėją.

2. *Kova su Bažnyčia. Pasmerkimas*

„Action Française" organas kovojo su savo priešais visokiais „legaliais ir nelegaliais" būdais, kaip pripažįsta ir pats Maurras. Jojo tonas buvo baisiai aštrus ir užgaulus: jam galėjo prilygti tik komunistų leidžiami laikraščiai. Šis vienas jau faktas kėlė įtarimą, ar „A. Fr." yra iš tikrųjų gera organizacija. O josios vado agnosticizmas ir senoviškos moralės skel-

bimas dar labiau abejones sutvirtino. Maurras buvo labai populiarus. Jo raštuose šalia klaidingų minčių buvo ir teisingų, kuo jis darėsi dar pavojingesnis, ypač jauniems žmonėms.

Šventasis Sostas ilgai su didele kantrybe žiūrėjo į tą katalikų ir nekatalikų mišinį su netikinčiu vadu priešakyje. Bet galop tarė savo žodį. 1926 m. Bordo kardinolas Andrieu gavo paklausimą, kaip žiūrėti jaunimui į „A. Fr."? Savo atsakymu jis įspėjo jaunuomenę, kad minėtos organizacijos saugotųsi, nes jos vadų pažiūros esančios visai priešingos katalikų mokslui. „A. Fr." vadovai tuoj nusiuntė kardinolui raštą, kuriame jie pareiškia nusistebėjimą dėl tokio griežto atsiliepimo ir tikino, kad jie visados buvę ir yra ištikimiausi katalikai. Ch. Maurras parašė pats nuo savęs raštą, kad jis, nors ir netiki, bet katalikų reikalus visados gynęs ir ginąs. Tais pat metais popiežius Pijus XI parašė asmenišką laišką kardinolui Andrieu, kur pagyrė tąjį žygį prieš „A. Fr.". Paskelbus šį popiežiaus laišką, „A. Fr." vadovybė pasiuntė ir Pijui XI adresą, kuriame pasisako esą ištikimi katalikai ir tokie pasiliksią, klausydami vyriausiojo vado – Popiežiaus. Šventasis Tėvas pareiškė pasitenkinimą jų gera valia ir dar kartą įspėjo dėl pavojų, kylančių iš vadų pusės.

Klausimas pradėjo būti diskutuojamas spaudoje. „A. Fr." visą ginčą norėjo perkelti į politikos plotmę ir tuo nusikratyti visokiu autoritetu. Gruodžio mėn. „A. Fr." organas smarkiai puolė Vatikano organą „Osservatore Romano", puldamas tuo pačiu netiesiogiai ir patį Šventąjį Tėvą. Susidarius tokiai pozicijai, gruodžio 20 d. Pijus XI aiškiai pasakė savo kalboje, kad prie „A. Fr." katalikams priklausyti nevalia – *non licet*. Tada nacionalistų organas į šią Šventojo Tėvo kalbą atsakė straipsniu „Non possumus". „Drąsos! Niekas neturi teisės iš jos (t. y. iš „A. Fr." organizacijos) reikalauti pakeisti jos tautinį tikslą, nei jos teisėtą metodą, nei jos vadus. Niekas to nesulauks! <...> Tėvui (vadinasi, popiežiui), kuris reikalauja iš savo vaikų (vadinasi, iš „A. Fr.") nužudyti motiną (vadinasi, Prancūziją), galima pasakyti: mes tamstos neklausome! <...> Mes neišduosime savo tėvynės. Non possu-

mus!" Mat „A. Fr." nariai manė, kad pakeitę vadus pražudys ir pačią organizaciją, o su ja ir Prancūziją. Čia ir išėjo aikštėn, kad tautinius reikalus jie stato aukščiau už religinius, ko Katalikų Bažnyčia niekuomet neleidžia.

Dabar popiežiui nieko kito nebeliko, kaip tik pasmerkti vadų mokslą ir jųjų laikraštį. Tai buvo padaryta 1927 m. gruodžio 29 dieną: Pijus XI paskelbė jau Pijaus X suredaguotą Maurras veikalų pasmerkimą, pridėjęs dar „Action Française" pasmerkimą.

Nuo šio momento jau prasidėjo atvira kova. Iš archyvų buvo ištraukiami kunigų, vyskupų atsiliepimai apie „A. Fr.", kad tik įrodytų, jog popiežius buvo suklaidintas. Bet nacionalistų *eilės pradėjo pamažu tirpti. Visi rimtesnieji pamatė,* kad vadai yra užsispyrę ir atkakliai laikosi savo klaidų. Ši kova dar nesibaigė ir šiandien.

3. *Bažnyčios norai.* Nationalisme intégral

Katalikų Bažnyčia, pasisakydama prieš „Action Française", norėjo tik apsaugoti jaunimą nuo pavojingo vadų mokslo. Todėl jokių politiškų išvadų iš to nereikia daryti. „A. Fr." vadų mokslas, Pijaus XI žodžiais betariant, buvo ne kas kitas, kaip „ypatinga rūšis politiško, mokslinio ir praktinio modernizmo", ir kaipo toks turėjo būti pasmerktas. Bet yra ir gilesnė čia mintis. Pasisakymas prieš „A. Fr." buvo pradžia Bažnyčios kovos su vadinamuoju sekuliarizuotu katolicizmu, kuris yra aiškus liberalizmo padarinys. „A. Fr." vadai kaip tik ir buvo tokie „supasaulinti katalikai", kurie į Bažnyčią žiūrėjo tik kaip į natūralią priemonę tvarkai palaikyti, visai nematydami joje antgamtinių tikslų. Tokį mokslą kaip Ch. Maurras yra sunku suvaikyti, nes jis yra *mišinys visokiausių* idėjų, kaip ir bendrai liberalizmo mokslas. Todėl čia ir suprantamas tas ilgas popiežiaus tylėjimas.

Pasisakydama prieš „A. Fr.", Bažnyčia pasisakė ir prieš vadinamąjį *nationalisme intégral.* Nėra tai tik prancūzų tautos reiškinys. Nacionalizmo banga eina per visus kraštus. Ir

„A. Fr." pasmerkimas parodo, kad gerbiamas tautiškumas iškrypsta į šunkelius, religiją nustumia į užpakalį, o tautą padaro stabu. O Bažnyčia visuomet reikalavo ir reikalaus, kad absoliutiškų vertybių eilėje pirmą vietą užimtų religija. Tautybė be religijos yra šovinizmas. Religijos šviesoje tėvynės meilė gauna kilnios prasmės. Tuo tarpu viena politika pasirodo stabmeldišku tautos kultu. Prancūzų nacionalistai elgėsi visai priešingai šiuo atžvilgiu Bažnyčios mokslui.

VIENYBĖS BLŪDAS

Vienybės ir taikos troškimas žmoguje yra toks didelis, kad jis aptemdo kartais net ir šviesiausius žvilgius. Tuomet pradedama ieškoti ryšio tarp prieštaraujančių dalykų: tarp gėrio ir blogio, tarp tiesos ir melo, tarp Kristaus ir antikristo. Tai dvasinio nuovargio ir išsekimo ženklas. Tai ženklas, kad žmogus yra pailsęs kovoje už Dievą.

Šios rūšies nuovargio žymių šiandien ypač matyti Prancūzijoje. Prancūzas niekados nėra buvęs tikros kovos žmogus. Pirma jis išmėgina visas susitaikinimo galimybes ir tik paskiausiai, tik priverstas griebiasi ginklo. Šitaip jis elgiasi ne tik politikoje. Šitaip jis elgiasi ir pasaulėžiūroje. Ir čia jis yra kompromiso ir taikinimosi herojus. Tai rodo plačią ir giliai žmogišką prancūzo širdį. Tačiau sykiu tai yra ir grėsmės ženklas. Prancūzas yra nuolatos tykomas pavojaus nesuvokti antikristinės klastos ir būti suviliotas paviršutiniškų gyvenimo apraiškų. Kad šis pavojus yra visai realus, rodo jau keletą metų trunkančios Prancūzijos katalikų pastangos ieškoti suderinimo tarp katalikybės ir komunizmo. Pasibaigus karui, Prancūzija palinko į Sovietų Sąjungą ne tik politiškai, kaip į bendrų kovų ginklo draugę, bet sykiu užsidegė didele simpatija ir komunistinei ideologijai. Išvada – komunistų partija atsistojo pirmoje vietoje. Nuostabiausia, kad šitaip elgėsi ne tik socialistai ar liberalai, bet ir katalikai. Pasipylė knygos ir brošiūros, kuriose buvo ieškoma ryšio su komunistine ideologija, nekalbant jau apie pastangas susiartinti su

„paklydusiais broliais komunistais". Ed. Mounier plačiai atidarė savo žurnalo „Esprit" skiltis šitiems klausimams, skirdamas jiems net specialių numerių.

Sutikime, kad tai buvo pokarinių mėnesių džiūgavimo apsvaigimas, kada žmogus, aptemdytas laimėjimo, bučiuojasi su kiekvienu gatvės valkata. Vėliau šis karštis atvėso. Tačiau jis anaiptol neišnyko. Sancti Officii komunistų ekskomunikos dekretas užtvenkė mėginimus būti sykiu „gerais krikščionimis ir gerais komunistais". Tačiau jis prancūziškojo žvilgio neišaštrino tiek, kad šis paregėtų savo nesusipratimą. Praktinės pastangos pasuko tiktai teorine linkme. Nuo draugiškų glebėsčiavimųsi pereita daugiau prie studijinių svarstymų, kurie, deja, yra dar pavojingesni, nes šaltesni ir gilesni.

Štai „La vie intellectuelle" (1950 m. vasario mėn. numeryje) Liuveno universiteto profesorius kun. Jacques Leclercqas paskelbė straipsnį „Rencontre des chretiens et des communistes" („Krikščionių ir komunistų susitikimas"). Jame autorius mėgina surasti bendrą plotmę, ant kurios kaip tik galėtų susieiti krikščionys ir komunistai. Jam atrodo, kad komunistai puolą Bažnyčią tik todėl, kad ji, komunistų nuomone, tarnaujanti kapitalizmui. Jeigu katalikams pasisektų komunistus įtikinti, kad Bažnyčia atsidedanti tiktai grynai religiniam reikalui, kuris komunistams nerūpįs, sandora tarp komunistų ir krikščionių pasidarytų visiškai galima. „Komunizmas, – sako Leclercqas, – priešinasi kapitalizmui. Jis nori šiam atimti dirvą, dėl kurios tamposi juodu abu, būtent ekonomiškai politines vertybes. Komunistas stengiasi kovoti su Bažnyčia tik tiek, kiek ji, jo pažiūra, esanti kapitalizmo bendrininkė. Tačiau ši kova yra nukreipta į kapitalizmą, kuris yra, komunisto akimis, abejotinos vertės tikrovė, o ne į religiją, kuri jam atrodanti tiktai muilo burbulas" (p. 136). Šitoje vietoje Leclercqas kaip tik ir mano suradęs pagrindinį skirtumą ir tuo pačiu sandėrio plotmę. „Krikščioniškoji problema, – sako jis, – yra visų pirma sielų atvertimo problema. Komunistinė problema, kaip ir kapitalistinė, yra ekonomiškai politinės organizacijos problema" (p. 137). Tiesa, Leclercqas pripažįsta, kad komunistai, ypač inteligentai, „stengiasi pasiekti viso žmogaus

kultūrą" (ten pat). Tačiau čia pat jis pastebi, kad ši problema „jiems yra tikrai antraeilė. Pati pirmoji problema yra ekonomiškai politinis visuomenės perkeitimas" (ten pat). Tuo tarpu katalikybės pati pirmoji problema yra religinė: kurti Dievo karalystę ir jai laimėti žmonių sielas. Tuo būdu veiklos plotmės persiskiria ir *esminio* konflikto tarp katalikybės ir komunizmo būti negali. O jeigu jis yra, tai tik todėl, kad nei katalikai, nei komunistai tinkamai nesupranta savo plotmių, jas ne sykį sumaišydami ir tuo būdu be reikalo susikirsdami. Todėl Leclercqas papeikia tuos, kurie sakosi, jog pirmas jų uždavinys esąs kovoti su komunizmu.

Mums yra keista ir skaudu skaityti tokias mintis vieno iš prancūziškosios katalikiškosios minties vadovų. Be abejo, negalime neigti, kad ne viename krašte katalikai yra susipynę su kapitalizmu ir tuo būdu tapę komunistinės kovos taikiniu. Katalikų pažangumas socialinėje srityje daug ką būtų galėjęs išgelbėti arba bent žlugimą sušvelninti. Tačiau šiomis klaidomis negalima išaiškinti komunistinės kovos prieš Bažnyčią. Komunistai kovoja su Bažnyčia ne tik todėl, kad jos atstovai vienur kitur yra susidėję su kapitalizmu, bet svarbiausia dėl to, kad Bažnyčia nori formuoti sielas. Leclercqas mano, kad formuoti sielas yra tiktai antraeilis komunistų uždavinys. Ir čia yra pagrindinė jo klaida, išduodanti komunizmo giliausios esmės nepažinimą. Komunizmas yra antikristinė ideologija, norinti taip lygiai sukurti pasaulyje dvasinę karalystę, kaip ir krikščionybė. Jų veikimo plotmės anaiptol nėra skirtingos, kaip norėtų Leclercqas. Žmogus su savo prigimtimi, su savo kultūra, su savo dvasia ir tikslu yra ir krikščionybės, ir komunizmo objektas. *Kova tarp Bažnyčios ir komunizmo eina ne už ekonomiškai politines vertybes, bet už patį žmogų.* Čia stovi vienas prieš kitą ne dvi ekonominės sistemos, bet dvi pasaulėžiūros. Todėl kova tarp jų yra ne atsitiktinis dalykas, bet esminis. Tai kova tarp Kristaus ir jo amžinojo priešininko, kuris prisiima istorijoje įvairius pavidalus. Vienas iš tokių pavidalų kaip tik ir yra komunizmas.

Kad komunizmas yra daugiau negu tik ekonominė sistema; kad jis siekia perkurti visą žmogų; kad jis nori sukurti

pasaulyje savą dvasinę karalystę, – šį dalyką yra labai gerai supratęs ir puikiai aprašęs tik dabar miręs anglų utopinių romanų rašytojas George'as Orwellas. Paskutinis jo veikalas „1984 metai" kaip tik ir duoda vaizdą totalistinės sistemos išsivystymo ligi pat galo. Nesunku pastebėti, kad komunistinė santvarka Rusijoje jam yra patarnavusi prototipu šiam vaizdui sukurti. Veikalo pabaigoje, kai pagrindinis romano veikėjas, „minčių policijos" suimtas, guli pririštas ant kankinimų lovos, O'Brienas, partijos atstovas ir sykiu tardytojas-budelis, šitaip išdėsto savo siekimus: „Kuo žmogus užsitikrina valdžią ant kito, Winstonai?" – jis paklausia kankinamąjį. Šis atsako: „Tuo, kad jis gali kitą kankinti". – „Visai teisingai. Tuo, kad jis gali kitą kankinti", – pripažįsta O'Brienas ir šia proga išdėsto ištisą filosofiją, kuri atskleidžia jo sistemos gelmes. „Klusnumo nepakanka. Kaip kitaip, jeigu ne per kančią, galima patirti ir būti tikram, kad kitas klauso ne savo, bet mūsų valios? Valdžia glūdi tame, kad mes teikiame skausmo ir pažeminimo. Valdžia reiškia galią žmogaus dvasią sudraskyti į gabalėlius ir ją iš naujo sudėstyti į kitokią formą pagal mūsų nuomonę. Ar dabar jau pradedate suprasti, kokios rūšies pasaulį mes mėginame sukurti? Jis bus tikra priešginybė anų kvailų, džiaugsmu pagrįstų utopijų, apie kurias svajojo senieji socialiniai reformatoriai. Mes norime sukurti pasaulį baimės, išdavimo ir kančių; pasaulį mindžiojimo ir buvimo mindžiojamu; pasaulį nepermaldaujamą ir vis labiau nepermaldaujamą, juo toliau jis išsivystys. Pažanga mūsų pasaulyje reiškia žengimą vis į didesnes kančias. Senosios kultūros gyrėsi esančios pastatytos ant meilės ir teisingumo. Mūsoji yra pastatyta ant neapykantos. Mūsų pasaulyje nebus jokio kito jausmo, kaip tik neapykanta, įsiutimas, apsvaigimas pergale ir savęs pažeminimas. Visa kita mes išnaikinsime – visa. Mes jau net rauname paprotį mąstyti, kuris yra dar pasilikęs iš priešrevoliucinių laikų. Mes nukirpome ryšius tarp vaikų ir tėvų, tarp žmogaus ir žmogaus, tarp vyro ir moters. Niekas nebedrįsta pasitikėti savo žmona, savo vaiku arba savo draugu. Bet ateityje iš viso nebebus nei žmonų, nei draugų. Vaikai bus paimti nuo motinų,

kaip nuo vištų yra paimami kiaušiniai. Lytinis geismas bus išrautas. Gimdymas pasiliks tik kasmetinė funkcija, kaip maisto kortelių atnaujinimas. Mes išnaikinsime aistrą. Mūsų neurologai jau dirba šioje srityje. Nebus jokios kitos ištikimybės, išskyrus ištikimybę partijai. Nebus jokios kitos meilės, išskyrus meilę Didžiajam Broliui. Nebus jokio kito juoko, kaip tik kvatojimas nugalėtam priešui į veidą."

Tai yra šiurpus vaizdas. Tiesa, jis yra poetinis. Jis yra rašytojo fantazija. Tačiau jo prasmė yra labai gili. Jis aiškiai rodo, kad Orwellas giliai suprato totalistinių užmačių siekimus perkeisti patį žmogų. Šiuo keliu komunizmas kaip tik aiškiai eina. *Jo tikslas yra satanistinė karalystė žemėje,* kurioje bus visa išrauta, kas tik žmogui primintų, jog jis yra sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Ekonominio gyvenimo pakeitimas yra antraeilis uždavinys. Svarbiausia yra perkeisti patį žmogų. Štai kur glūdi komunizmo esmė ir štai ko prof. J. Leclercqas nėra supratęs.

„ŠIUO ŽENKLU NUGALĖSI!"

Konstantino pergalė Kryžiaus ženklu yra krikščionybės laimėjimų simbolis. Nuo to laiko, kai gėdingos mirties medis per Kalvarijos kalno Auką tapo Išganymo ženklu, eina Kryžius per pasaulį, laimėdamas be kardo, be granatų, be nuodingų dujų ir kildamas vaduojančiu simboliu ir ant Romos kapitoliaus, ir ant menkutės Afrikos negro palapinės.

Neseniai pro mus praūžė pasaulinė audra. Griuvo imperatorių sostai, nuo karalių galvų nukrito aukso karūnos, kraštutiniškumuose žuvo patys jų skelbėjai. Tai buvo kardo šventė. Visos pasaulio jėgos, visas lobis, herojiškas pasiaukojimas, tiesos ir idealų meilė – visa buvo vieną valandą suardyta ir suminta. Suorganizuota visi gabumai, visos moralinės ir intelektualinės pajėgos skleisti melui ir neapykantai. Ir kas galop laimėjo? *Neatperkama žmonijos gėda!*

Ir štai įsisiūbavusių gaivalų chaose iškyla Europos – kartu ir viso pasaulio – padangėje Kryžiaus ženklas. Žmonija susimąsto. Kažin ar tas kelias, kuris pasibaigė tokia katastrofa, yra geras? Kažin ar beverta juo toliau eiti? Ar senieji humanizmo sukurti dievai yra tikrieji dievai, ar gal tik stabai neišmanančiai miniai apgaudinėti? Ir gražu matyti, kaip pasaulis kasdien vis labiau imasi persvarstyti savo kelius, moralės ir religijos svarstyklėmis pasverti savo darbus ir surasti tikrąją jų vertę.

Naujieji amžiai jau baigti. Versalio sutartis pradėjo naują erą. Nereikia būti pranašu, jog įspėtum, kad ji bus pastatyta ant krikščionybės pagrindų. Visos tvirtovės, kuriomis žmo-

nija rėmė savo viltis ir iš kurių laukė išganymo, viena po kitos griuvo ir dar tebegriūva. Nuo aukštesnių principų atpalaiduotos kultūros sritys iš pat pradžių jau buvo pasmerktos žūti. Tik viena tvirtovė stovi kaip stovėjusi – tai Katalikų Bažnyčia. *Stat crux dum volvitur orbis*! Katalikybės banga eina per visą pasaulį. Žmonės pasiilgo pilnutinio gyvenimo, o jo, atmetus katalikybę, niekur nerasta ir nebus rasta. „Šiandien, kaip ir Dovydo laikais, išganymas ateina nuo Kalno viršūnės", – pasakė E. Hello. Šiandien Kryžius švenčia savo pergalę. Kovos metu jis tik vienas laimėjo. Kad taip iš tikro yra, galime įsitikinti peržvelgdami skyrium kultūros sritis.

Pažinimo sritis. Po visų klajonių šunkeliuose, po subjektyvizmo ir kraštutinio skepticizmo triumfo *filosofija* vėl suka į objektą. Neotomizmas švenčia savo atsikėlimą. Liuveno ir Romos filosofijos institutai, daugybė profesorių tomistų ryškiai rodo šitos srovės garbingumą. O ji juk tuo tarpu yra vienintelė, kurios išvados sutinka su apreikštosiomis tiesomis. Visur pastebimas noras surasti objektyvią tiesą ir objektyvų aiškumą *dvasios* pajėgomis. Besielė psichologija jau palaidota. Sintezės vėjelis dvelkia filosofijos darbo laukuose. – *Gamtos mokslai,* kurie ligi XIX amžiaus antrosios pusės buvo didžiausias įrankis kovai su religija, pameta ateistišką charakterį ir kaskart vis geriau suderinami su religija. Darwino evoliucionizmas vis mažiau randa šalininkų mokslo vyrų tarpe. Monizmo paskutinė tvirtovė krito kartu su Haeckeliu. Jo mokinys ir įpėdinis Jenos universiteto prof. Ludwigas Plate viešai atsisakė nuo savo mokytojo pažiūrų. Etnologijoje viešpatavusi politeistinė teorija šiandien jau nuvainikuota. Schmidto ir kitų etnologų įrodyta, kad pirmykščiai žmonės kaip tik buvę *monoteistai.* – Net pati *teologija* ima rodyti noro eiti naujais keliais. Ligi šiol dogmatika buvo daugiausia poleminio pobūdžio. Juk reikėjo atremti protestantizmo ir vėliau modernizmo iškelti priekaištai. Dabar šis darbas jau padarytas. Todėl krypstama į naujas sritis ir bandoma geriau nušviesti ir suprasti Bažnyčią kaip *corpus Christi mysticum.* Tai iš tikro yra vaisingas darbas, rodąs didelio pasisekimo ir gausių laimėjimų.

Kūrybos srityje krikščionybė irgi nemažai laimi. Nekalbėsime čia apie katalikus menininkus, kurių yra kiekvienoje šalyje ir kurie nesigėdi savo religijos. Paminėsime tik keletą bendrų bruožų. Juk tas ypatingas susižavėjimas Dante, kada buvo švenčiamas jo 600 m. jubiliejus, argi nerodo krikščioniškojo meno pergalės? Be to, naujo žanro literatūroje – *moderniškos hogiografijos* – atsiradimas argi nėra ženklas, kad kūryboje vėl įsigali mistinis pradas? Apie santykius tarp mistikos ir poezijos šiandien plačiai kalbama net ir tų, kurie pirmiau visiškai netikėjo į antgamtinį pasaulį. Žymiųjų Prancūzijos (Paulis Bourget, Paulis Claudelis, Louisas Bertrand'as) ir kitų šalių (Italijoje – Papini; Austrijoje – Moria delle Grazia; Anglijoje – Chestertonas; Norvegijoje – Sigrida Undset ir t. t.) menininkų atsivertimai nėra mados apraiška. Tai pirmas žingsnis į supratimą, jog kiekvienas menininkas ypač yra Dievo kūrybos atbaigėjas.

Visuomeninėje srityje pasaulininkų apaštalavimu Dievo karalystės platinimas pavedamas visiems tikintiesiems be amžiaus ar lyties skirtumo. Daug dėmesio kreipiama į šeimą, kuri pagal popiežių norą turinti paimti kunigystės pareigų dalį. Tautų santykiuose amžinosios taikos problema randa vis daugiau šalininkų. Tiesa, ne visi ją platina krikščioniška mintimi, bet ši idėja savo esme yra krikščioniška. Popiežiaus autoritetas tarptautiniuose santykiuose vis labiau kyla. Aplink Vatikaną grupuojasi daugybė katalikiškų ir net nekatalikiškų valstybių. Pasiuntinybių skaičius prie Vatikano nuo 1914 m. padidėjo dvigubai. Šalys, kurios per ištisus šimtmečius buvo nutraukusios su Roma santykius, dabar juos vėl atnaujina (pavyzdžiui, Olandija, Prūsija). Konkordatas tarptautinėje teisėje įgauna vis daugiau svarbos. Jo nutraukti ar laužyti nedrįsta net ir didelės valstybės. Paskutiniu laiku net nė negirdėti, kad kas būtų taip padaręs. Tiesa, Čekoslovakija buvo nutraukusi dėl Vatikano protesto prieš iškilmingą Huso minėjimą, bet skubino vėl susitaikinti.

Romos autoritetas ir įtaka labai žymu ir bažnyčių susivienijimo darbe. Anglijos protestantizmas rodo aiškių žymių grįžti į katalikybę. Trečdalis jų dvasininkų dabar moko jau

visai katalikiškai. Bolševizmo sunaikinta provoslavija visai palinkusi susivienyti. Izvolskis, paskutinis šventojo Sinodo prokuratorius, pasakė: „Mes esame įsitikinę, kad krikščioniškoji bažnyčia negali būti tautinė. Ji turi būti tarptautinė. Jau nėra Bizantijos. Mūsų žvilgis krypsta į Romą". Šitame darbe Popiežius ypatingą misiją skiria Lietuvai.

Taigi tikroji religija vis labiau įsigali visose gyvenimo srityse. Bendras mūsų laikų bruožas yra *veržimasis Dievop* (*Unruhe zu Gott*). Dievas vėl darosi viso ko centras. Krikščionybė palaiminga savo įtaka gaubia visą pasaulį. Todėl reikia tikėtis, kad taip garsiai kalbėta Europos kultūros krizė pasibaigs laimingai. Bet viena sąlyga: Europa turi būti katalikiška. Arba – ji žus. Arba grįžimas prie katalikybės, arba – Vakarų žlugimas. Rodos, kad senutė Europa pasirinko pirmąjį kelią.

1. Ši karta reikalauja ženklo

Apie Europos kultūros krizę pradėta kalbėti jau prieš Didįjį karą. Bet kas tuomet buvo dar tik nujaučiama, dar tik spėliojama, tas visu ryškumu iškilo pokariniais metais, kada beveik per visas kovų nualintas Europos tautas perskrido revoliucijos šmėkla, neapsakomu įnirtimu naikindama senosios politikos liekanas. Tai buvo protestas prieš tą krauju pritvinkusią atmosferą, kurią skleidė karas, prieš tą naikinimą geriausių žmonijos jėgų, kurios buvo aukojamos paskutinio šimtmečio sukurtiems individualizmo stabams. Deja, protestas prieš kraują pasidarė dar labiau kruvinas, ir socializmo stabas pareikalavo ne mažiau aukų už individualizmą. Dabar tik pamatyta, kad čia kaltas ne tas ar kitas asmuo, ne ta ar kita valstybė, bet visa Europos kultūros kryptis, kurios kelias neišvengiamai turėjo pasibaigti tokia katastrofa. Prieškariniai nujautimai dabar buvo visiškai pateisinti.

„Viskas sudužo!" – pradėta šaukti nuo 1918 metų rudens. Sudužo militarinė ir politinė galybė, sudužo kartu socialinė ir dorovinė santvarka. Naujųjų laikų kultūra pasijuto sukrėsta iš pačių pamatų. Visokeriopos krizės visu savo baisumu ir ryškumu atsistojo prieš Europos akis. Pradėta kalbėti apie kultūrinį Vakarų išsisėmimą ir besiartinantį neišvengiamą jų žlugimą. Šitie perspėjimo ir pagalbos balsai tebeaidi ir šiandien ir gal dar rimčiau negu tuoj po karo. Tada jie buvo instinktyviškas skęstančiojo riksmas, tuo tarpu dabar jie virto sąmoningu nelaimės prislėgtojo šauksmu.

Toks beveik staigus naujųjų laikų kultūros puolimas buvo tuo skaudesnis, kad Europa šia savo gyvenimo kryptimi buvo visiškai pasitikėjusi. Civilizacijos laimėjimai, siekiantys apvaldyti laiką ir erdvę, darantys žmogų tikra prasme medžiaginio pasaulio valdovu, švelniai glostė moderniškąjį išdidumą. Jėgos pajautimas, iš vienos pusės, skatino žmogų atsipalaiduoti nuo antprigimtinio pasaulio, iš kitos, gundė jo širdį vergte pavergti jam ir taip jau nusilenkusią gamtą. Bet čia, kaip ir pirmųjų žmonių puolime, pasikartojo ta pati tragedija: *kai tik žmogus atsitraukė nuo aukštesniųjų pradų, tuoj žemesnieji pradai sukilo prieš jį.* Šventojo Rašto pasakojimas apie kūno sukilimą prieš dvasią, įvykusį tuoj po pirmosios nuodėmės, yra perspėjimas kiekvienam – taip individualiniam, taip kolektyviniam – puolimui. *Kiekviena nuodėmė padaro žmogų priešu ne tik antprigimtojo, bet ir prigimtojo pasaulio.* Iš čia kyla ne tik nesantaika su pačiu savimi, su savo sąžine, su savo kilnesniuoju *aš*, bet taip pat nesantaika su savo kūnu, su gyvuliais, net ir su negyvais daiktais. Nuodėmės pasėkos eina daug plačiau ir siekia daug giliau, negu mums atrodo. Tik taip suprantant nuodėmę, bus galima suvokti tą tylią kovą, kuri eina tarp nedorėlio ir jį supančios aplinkos, ir tuos švelnius santykius, kurie šventuosius riša su gamta.

Ta pati tragedija pasikartojo ir moderniškosios kultūros puolime. Todėl naujųjų laikų kultūros krizės šaknys, iš vienos pusės, siekia antprigimties, iš kitos – prigimties, kuri labai jautriai atsiliepia į vienokius ar kitokius santykius su antprigimtuoju pasauliu. Ir todėl išeitį iš šitos krizės gali duoti tik visiškas susitaikymas su abiem pasauliais, nes tikroji religija veda į gamtą ir tikroji gamta rodo kelią į religiją.

Ir štai šitos visuomeninės suirutės metu, kada žmogus liko atitrūkęs ir nuo žemės, ir nuo dangaus, krikščionybė aiškiai taria didį savo žodį, kad išsigelbėjimas yra joje ir tik joje, kad ji vienintelė turinti jėgų surišti nutolusį žmogų su Dievu ir tuo pačiu priartinti jį prie gamtos. Krikščionys mokslininkai tiki, kad Europos kultūra nežus tol, kol vadovausis krikščionybės principais. Kryžius yra visuomet *išganymo* ženklas, vis tiek kokio išganymo pasaulis būtų reikalingas – religinio

ar kultūrinio. Juo vienu yra išrišamos net ir aštriausios problemos, nežiūrint kokiais vardais jos būtų vadinamos. Todėl senos liturginės giesmės žodžiai *o crux ave spes unica* niekados nebuvo tiek prasmingi kiek mūsų laikais.

Bet štai dabar, kaip ir prieš du tūkstančiu metų, iš krikščionybės, kaip ir iš Kristaus, reikalaujama ženklo, reikalaujama įrodymų, kad ji, o ne materializmas ar panteizmas gali išgelbėti paklydusią kultūrą. Bet krikščionybė Dieviškojo Mokytojo žodžiais atsako: „Atėjus vakarui, jūs sakote: 'Bus giedra, nes dangus raudonas' – ir rytmetį: 'Šiandien bus lietaus, nes rausta apniukęs dangus'. Taigi jūs mokate aiškinti dangaus veidą, o laiko ženklų – ne. Pikta ir neištikima giminė reikalauja ženklo, tačiau jai nebus duota kitokio ženklo, kaip tik Jonos ženklas" <...> „Kaip *Jona išbuvo tris dienas ir tris naktis jūrų pabaisos pilve*, taip ir Žmogaus Sūnus išbus tris dienas ir tris naktis žemės širdyje" (*Mt 16, 2–4; 12, 40*). Štai atsakymas mūsų laikams! Ši karta reikalauja ženklo. Bet jai nebus duota kitokio ženklo, kaip tas, kurį Kristus davė savo laikams. Koks yra tas ženklas?

Kristus mirė ir buvo palaidotas. Paskutinę Kalvarijos tragedijos valandą pasaulis pažino jo dieviškumą, nes negyvoji gamta davė nepaneigiamą liudijimą. Širdžių gelmėse žmonės suprato, kad Kristus yra Vienintelis, kurs gali juos išlaisvinti iš skurdo ir grąžinti jiems prarastą Dievo karalystę. Bet štai tas Kristus, tas Gelbėtojas miršta... Jis tris dienas ir tris naktis guli užantspauduotame kape, o pasaulis skundžiasi, einančių į Emausą mokinių lūpomis: „O mes tikėjomės, kad jis atpirksiąs Izraelį" (*Lk 24, 21*). Tai buvo skaudus atsiskyrimas, bet reikalingas prirengti žmones atsikėlimui. Tik per šitą galingą skausmą perėjęs pasaulis galėjo suprasti tikrąją mirties pergalės esmę. Aleliujos džiaugsmas visoje savo pilnybėje tėra patiriamas tik Liberos nuliūdimo kontraste. Šią prasmę turi ir Bažnyčios rekomenduojamos vigilijos didžiųjų švenčių išvakarėse, kada pasninku ir budėjimu pavarginamas kūnas, kad auštančio ryto džiaugsmas būtų skaidresnis. Tą pat reiškia ir Kristaus žodžiai, kuriais jis atsakė į minėtą mokinių nusiskundimą: „Argi Mesijas neturėjo viso to

iškentėti ir įžengti į savo garbę?!" (*Lk 24, 26*). Tad argi nereikėjo ir pasauliui perkęsti Kristaus atsiskyrimą, kad paskui sutiktų Jo Atsikėlimą?

Štai ženklas ir mūsų laikams. Jis yra ne kitoks, kaip Jonos ir Kristaus ženklas. Krikščionybė turi mirti (šiandien ji tebemerdi) moderniškojo žmogaus širdyje, turi būti palaidota; ši karta turi išgyventi atsiskyrimo nuo krikščionybės tragediją, kaip kad senovės pasaulis išgyveno Kristaus atsiskyrimą. Ji turi moderniškąsias savo pažiūras išvystyti ligi galo, turi savo principus logiškai pritaikyti praktiškam gyvenimui. Ir tik tada, pajutusi, ką reiškia būti atsiskyrusiai nuo tikrosios Tiesos ir nuo tikrojo Gyvenimo, ji bus tinkama priimti besikeliančią savo širdyje naują senos religijos šviesą.

Tai vienintelis moderniškosios kultūros *kelias* į *tiesą* apie *gyvenimą*. Šis kelias visų pirma prasideda *atsiskyrimu*. Atsiskyrimas savo ruožtu gimdo *kančią*. Ir tik per šią kančios ugnį perėjęs ir individas, ir minia yra tinkama vidiniu būdu pasisavinti ir įgyvendinti Kristaus mokslą. Štai kur glūdi išaiškinimas, kodėl atsivertėliai yra uolesni už paprastus tikinčiuosius: jie išgyveno atsiskyrimą ir kančią.

Šitokiu keliu turi eiti ir dabartinė pikta karta, reikalaujanti ženklo. Po tiek metafizinių įrodymų, po tiek argumentacijos ir įtikinėjimo, ji vis dar kartoja anuos fariziejų žodžius: „mes norime, kad parodytum ženklą" (*Mt 12, 38*). Ir jai nebus duota kitokio ženklo be psichologinio išgyvenimo, kada ji pati pažvelgs į savo vidų ir patirs skaistinančią kančios prasmę. Tuomet ji prieis prie tiesos, o šis visuotinis psichologinis prityrimas kartu su metafiziniais įrodymais bus liudijimas amžiams.

2. *Menkesnieji*

Šiuo metu, kada visa Europos kultūra yra sukrėsta ligi pat pamatų, pasitikėti išviršiniais, pripuolamais aplinkybių susidėjimais ir juose ieškoti išganymo yra vis tiek, ką ir pačiam plaukti tiesiog į pražūtį. Europos krizės priežastis yra nuo-

dėmė, o iš nuodėmės pakilti reikia Malonės, vadinasi, reikia pagalbos *iš viršaus*. Nauja gyvenimo tvarka visados turi ateiti iš aukštybių. Šventasis miestas, naujoji Jeruzalė nužengia iš dangaus, o ne į dangų (plg. *Apr 21, 2*). „Šiandien, – labai teisingai pastebi Hello, – kaip ir Dovydo laikais, išganymas ateina nuo kalno viršūnės." Šiandien žmonija kartu su senosios eros psalmininku turėtų pakelti akis į kalnus, iš kur ateis pagalba (*Ps 121*), nes aplinkui nėra nė vieno stipresnio ramsčio, už kurio būtų galima nusitverti. Naujoji Europa laukė išganymo iš įvairių teorijų ir įvairių taip mokslo, taip visuomeninio gyvenimo sistemų. Deja, jų metai praėjo, ir jos subyrėjo lyg vaikų krosnys, padarytos iš smėlio ant važiuojamo kelio. Moderniškosios kultūros kūrėjai pasielgė lygiai taip, kaip anas Kalno pamoksle minimas paikas žmogus, kurs pastatė savo namus ant smilčių. „Prapliupo liūtys, ištvino upės, pakilo vėjai ir daužėsi į tą namą, ir jis sugriuvo, o jo griuvimas buvo smarkus" (*Mt 7, 27*). Taip, Europos kultūros griuvimas iš tikro bus didelis!

Popiežius Inocentas III sapne matė svyruojančią Šv. Petro baziliką, kurią savo pečiais parėmė nuskurdęs, apdriskęs žmogelis. Kai šventojo Pranciškaus Asyžiečio ordinas savo neturto ir paprastumo dvasia atlaikė besiveržiančią į Bažnyčią prabangos ir išlepimo vilnį, sapno prasmė pasidarė aiški. Krikščionybė irgi matė svyruojantį ir besirengiantį griūti moderniškosios kultūros panteoną ir siūlė savo pagalbą. Bet individuališku išdidumu ir išviršiniu civilizacijos spindėjimu apsvaiginta Europa paniekinamai nusisuko nuo krikščionių ir pavadino juos *inferiores* (menkesnieji), atsilikę nuo kultūros, nesugebantys eiti kartu su sparčia pažanga, pabėgėliai nuo pasaulio, nenaudingi anachoretai, su kuriais geriau reikalų visiškai neturėti. Krikščionybė apkaltinama esą ji ne tik esanti nevaisinga kultūrinėje kūryboje, bet tiesiog trukdanti pažangą. Kiekvienas josios mokslo išpažintojas esąs atsilikėlis, viduramžių tamsuolis, tikras asilo galvos garbintojas. Stabmeldiškųjų romėnų priekaištas pakartojamas naujųjų laikų žmogaus lūpomis. Tai simbolis, kuris ryškiai rodo, kaip neigimo atžvilgiu buvo grįžta aštuoniolika amžių atgal.

Antikrikščioniškas judėjimas, ėjęs iš pradžių palaidai, galop buvo suorganizuotas. XVIII šimtmečio pradžioje buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu buvo pradėta sėkminga kova prieš krikščioniškąją pasaulio santvarką. Aiškus dalykas, tiek prikalbėję apie inkvizicijos laužus ir tortūras, moderniškieji stabmeldžiai negalėjo imtis fizinio teroro, nors Prancūzijoje revoliucijos metu jis buvo daug baisesnis už visas inkvizicijos legendas. Užtat moralinis teroras buvo pripažintas leistinas, kad būtų galima nusikratyti tais pažangos trukdytojais. Todėl neprileisti katalikų į aukštesnes mokslo ar visuomeninio gyvenimo vietas, ignoruoti ar be atodairos kritikuoti jų mokslo ir meno laimėjimus, vidurinius amžius, kada katalikybė buvo pasiekusi horizontalaus įsigalėjimo viršūnės, vadinti didžiausios tamsos ir barbarybės laikais, – tai buvo moderniškosios Europos taktika ir kovos metodas. *„Catholica non leguntur!"* Visa, kas tik katalikiška, neverta imti nė į rankas! Ir tai skelbė tie žmonės, kurie didžiavosi esą ištikimiausi objektyvumo šalininkai!

Bet be fanatiško apriorizmo jie padarė dar dvi klaidas: a) jie neteisėtai reikalavo iš katalikybės tiesioginio kultūros kūrimo ir b) jie nesuvokė, kad visi didieji *tikrosios* Europos *kultūros* laimėjimai kvėpuoja katalikiška dvasia.

a) Esminis kiekvienos religijos – taigi ir krikščionybės – paskyrimas nėra pagelbėti žmogui siekti žemiškų dalykų, bet *artinti žmogų prie Dievo.* Ji turi kaip tik išlaisvinti žmogų iš tų jį graužiančių žemės rūpesčių, ji turi pakelti jo širdį prie Dievo ir jo dvasiai parodyti amžinąjį tikslą. Tame yra religijos paskyrimas. O kultūros kūrimas yra tik pripuolamas daiktas. Todėl Kristus savo apaštalais išsirinko ne menininkus ar mokslininkus, ne valstybės vyrus ar sociologus, bet paprastus žvejus, kad skelbtų irgi ne naujas meno ar mokslo teorijas, ne naujas valstybės santvarkos sistemas, bet atgailą, savęs išsižadėjimą, nusižeminimą ir kantrybę. Pats Kristus irgi neatėjo toks, kokio laukė Izraelio tauta. Ji laukė Mesijo, kuris pataisytų pašlijusį jų kultūros gyvenimą ne dieviškais principais, bet kariuomene, turtais ir valdžia. Tai buvo klaida, kuri kartojasi tūkstančius metų: *ieškoti vaisto ten, kur buvo užsikrėsta li-*

ga. Kristus tuo tarpu mokė visai priešingai: „Jūs pirmiausia ieškokite Dievo karalystės ir jo teisumo, o visa tai bus jums pridėta" (*Mt 6, 33*). Bet tuo Kristus anaiptol nepaneigė kultūros. Tuo jis tik norėjo pažymėti, kad visoks kultūrinis darbas turi prasidėti *iš vidaus*, iš santykių sunormavimo su Pirmuoju visokio veikimo Principu. Tai yra vienintelis kiekvienos tikrosios kultūros pamatas. O visi tie, kad ir labai didingi laimėjimai, bet nepagrįsti Kristaus dvasia, yra tik stabai neišmanančiai miniai. Juos visus laikas išvartalios.

Krikščionybė savo esme nėra tik *mokslas*, bet ir *gyvenimas*, Kristaus gyvenimas pakrikštytuose žmonėse. Todėl šitą gyvybinį pobūdį krikščionybė parodo visur, kur tik ji įsistiprina. Tautų, priėmusių krikščionybę, būklė tuoj pasikeičia: jose atsiranda naujų, galingų gyvenimo akstinų, naujai formuojančių ir kuriančių jėgų, kurios daro palaimingos įtakos kultūriniam tautos gyvenimui. Ir priešingai. Antprigimtasis gyvenimas yra taip ankštai surištas su prigimtuoju, jog suardžius vieną tuoj pradeda irti ir antras. Štai kodėl mes matome, jog prieš Kristų pakrikimas viešpatavo ne tik religinėje, bet ir kultūrinėje srityje; šis pakrikimas žymi ir mūsų dienų stabmeldiškųjų tautų gyvenimą; jo ženklai pradeda vis labiau aiškėti ir stabmeldėjančios Europos padangėje.

Taigi Kristaus pasiuntinybėje be religinio atpirkimo dar galime įžiūrėti ir netiesioginį *kultūrinį* atpirkimą. Pirmąjį Jis įvykdė pats ant Kalvarijos kalno, išlaisvindamas žmoniją iš tamsos galybių. Antrąjį įvykdo Jojo mokslas, pervertindamas kultūrines senojo pasaulio vertybes naujųjų principų šviesoje. Šis atpirkimas irgi yra krikščionybei labai charakteringas. Tiesa, jis yra netiesioginis, nes niekados negalime tvirtinti, jog krikščionybės paskyrimas yra kultūrinė kūryba. Bet savo principais ji tiek daro kultūrai išganingos įtakos, jog kalbėti apie krikščionybės nevaisingumą kultūrai galima tik turint labai menką Kristaus reikšmės pasauliui supratimą.

b) Nors nieku būdu negalima religijos vertės matuoti josios produktingumu kultūrinėje kūryboje, nes tuomet išeitų, kad toks islamas yra didesnės vertės už judaizmą, vis dėlto krikščionybė nebijotų šito mato, jei tik matuotojai turėtų ge-

ros valios objektingai patyrinėti Europos kultūrą. Mes čia negalime spręsti šios problemos visu platumu[1], todėl pavaizdavimui pasitenkinsime paėmę, pavyzdžiui, kad ir krikščionybės asmens supratimą, kiek jis turi sąryšio su kultūros apraiškomis.

Asmuo krikščionybei todėl turi nelygstamosios vertės, kad jis yra absoliutinio turinio nešiotojas, kad jis yra sukurtas pagal Dievo paveikslą. Gali šitas asmuo neturėti jokių gabumų, jokios net moralinės vertybės, jis vis tiek turi būti mylimas kaip Dievo atspindys. Čia glūdi artimo meilės ir žmonių lygybės prasmė. Krikščionybėje nėra nei vergo, nei laisvojo, nei žydo, nei graiko, nei vyro, nei moters, nes visi yra Dievo paveikslas, ir visi yra sutverti pagal to pačio Dievo panašumą.

Ir štai tik ši viena krikščionybės pažiūra išnaikino Europoje vergiją, pralaužė luominius skirtumus, pakilnino moters gyvenimo supratimą, pakeitė pažiūras į rankų darbą. Ir visa tai turėjo milžiniškos įtakos Europos ir viso pasaulio kultūrai.

Taip pat yra ir su krikščionybės pažiūromis į šeimą arba į visuomenę. Ir jų kultūrinė reikšmė yra begalinė.

Galime čia dar paminėti ir tą nepaprastą krikščionybės sugebėjimą priimti į save nekrikščioniškų tautų kultūrines vertybes, jas pakilninti ir paskui perteikti kitoms tautoms. Pirmiausia *įvedimas meno į savo liturgiją*. Hebrajų tauta, kur kilo krikščionybė, neturėjo savo liturgijoje tapybos ir skulptūros. Architektūra taip pat buvo menkai išsivysčiusi. Saliamono šventykla Kristaus laikais buvo tik šviesus senelių pasakojimas. Bet štai krikščionybė ateina į Graikiją ir čia meną panaudoja savo liturgijai. Dar daugiau – ji meną pakilnina, ji suteikia jam naujos prasmės. Religinis menas darosi visų menų menas, aukščiausia kūrybos rūšis, kurios dar žmogus gali prigimtomis jėgomis pasiekti, o už kurios jau prasideda sakramentinis veikimas. Arba vėl imkime *organizacijos pasisavinimą*. Juk žydai beveik visiškai nemokėjo organizuotis.

[1] Tam reikalui galima paskaityti: *Rost H.* Kulturkraft des Katholizismus, 4 Aufl., Paderborn, 1930, p. 484.

Bet Romoje krikščionybė išmoko organizavimosi meno, ir šiandien pasauly nėra kitos draugijos, kuri būtų taip puikiai ir tobulai susiorganizavusi kaip Katalikų Bažnyčia. *Filosofijos*, kuri buvo reikalinga formuluoti ir aiškinti Kristaus paskelbtoms tiesoms, žydai taip pat neturėjo. Čia krikščionybė pasinaudojo graikų laimėjimais. Ir nuostabiu sugebėjimu Katalikų Bažnyčia mokėjo graikiška filosofija išreikšti giliausias savo tikėjimo paslaptis.

Ar visa tai turint galvoje, dar galima kalbėti apie krikščionybės kliudymą kultūrinei pažangai? Ar galima kalbėti apie katalikų atsilikimą nuo pasaulio progreso? Priešingai, krikščionybė yra didžiausias kultūros akstinas, ir kiekvienas tikras krikščionis, jei nori pateisinti savo vardą, jau iš esmės savo išpažįstamų principų yra verčiamas būti kultūros darbininku. Šituo savo kultūriniu atpirkimu krikščionybė kaip tik ir išgelbės Europą. Juk ne tuo patarnausime pasauliui, jeigu jį tik kritikuosime, peiksime ir pajuoksime, bet tuo, jeigu ji laiminsime ir pašvęsime. Krikščionybė tą gerai suprato ir todėl ji nenusigręžia nuo nupuolusio, nepalieka jo nelaimėje, bet eina ir neša priemonių jam pakilninti. Visaip pašiepiama, purvais drabstoma, ji eina lyg tas Asyžiaus Pavargėlis, ir savo pečiais atremia svyruojančią kultūros panteono sieną. Josios šūkis „Viską atnaujinti Kristuje" suskambėjo pirmiau negu šiurpus likimo balsas „Vakarai žūsta!"

3. *Kelias į krikščionybę*

Prieiti prie krikščionybės gali būti du keliai: *bažnytinio autoriteto kelias*, kada žmogus įtiki į Bažnyčios vadovų neklaidingumą ir, tuo remdamasis, priima jų skelbiamas tiesas; *psichologinio patyrimo kelias*, kada žmogus savo vidaus pasauliu patiria, jog tą prigimto gyvenimo atbaigimą, kurio taip ilgisi dvasios gelmės, gali duoti tik krikščionybė. Pirmuoju atveju šitą svarbią tiesą tikintieji patiria tik vėliau, antruoju atveju – per josios patyrimą prieinama prie tikėjimo į krikščionybės dogmas.

Jau nereikia nė aiškinti, kad moderniškajam žmogui belieka tik šis antrasis kelias. Jis, sugriovęs visus autoritetus, pats vienas sumanęs ištirti gyvenimo paslaptis, šiandien jau nebegali nusilenkti išviršiniam autoritetui. Autoriteto pripažinimas jo turi būti dar tik atrastas. Užtat psichologinio patyrimo kelias jam yra atviras, atviras dabar labiau negu pirma. Jis gali būti nelabai aiškus tiems, kurie tiki nuo pat mažens ir kurie nėra įsigilinę į krikščionybę, kaip į tikrai žmogiškąją religiją. Bet tie, kurie tikėjimą buvo praradę arba bent turėję smarkių abejonių, tie puikiai supranta, kaip vidinis krikščionybės paneigimo išgyvenimas vėl veda atgal į josios pripažinimą.

Bet šiam išgyvenimui pajusti būtinai reikalinga *grįžti į save*. Ligi šiol moderniškasis žmogus buvo pabėgęs nuo savęs, nuo savo išgyvenimų, nuo savo pažiūrų ir nuomonių. Jis mito svetimu maistu, kurio teikdavo knygos ir laikraščiai. Tuo tarpu jo pačio pastebėjimai buvo neorganizuoti, pakrikę, be jokios tvarkos ir įtakos vidaus gyvenimui. Moderniškojo žmogaus siela išgyvenimais ir įspūdžiais yra be galo turtinga. Tik jie visi dabar yra pirmykščiame chaose. Dvasia tiek absorbuota išviršinio gyvenimo, jog neturi nei laiko, nei noro sutvarkyti savo vidų. Bet ateina laikas, kada siela grįš į save, suorganizuos savo patyrimus ir tuo būdu pradės pažinti savo pasaulį. Tada bus parengta puiki dirva krikščionybės sėklai. Taigi pasak Foersterio, „atitolusios sielos grįžimas į krikščionybę tiek tėra galimas, kiek mums pavyks nuvesti nusimokiusį ir nusimokiusių frazių sudrumstą žmogų atgal į gyvenimą ir į save patį. Šv. Augustinas savo „Išpažinimuose" pažymi tikrąjį savo atsivertimo į krikščionybę lemiamąjį tašką šiais žodžiais: „Tuomet pirmą kartą atgręžiau savo žvilgsnį į savo paties sielą". Bet kaip šv. Augustinas buvo pastūmėtas į savo paties sielą? Jis pajuto kūnu ir siela, kad pagonių filosofija jo nesotina, neduoda jam jėgos, tėvynės, nieko neišsprendžia. Jis patyrė, ką tai reiškia būti žmogumi, turėti sąžinę, aistrų, ilgesio, meilės, neramumo ir pykčio – ir neturėti jokios gyvos tiesos visam kam teisti, tvarky-

ti ir raminti. Šios gadynės siela eis tuo pačiu keliu. Ji turi pirmiau išeiti visą moderniškąją tuštumą, tuomet tik ji tepajus, kas yra žmogus ir kas yra gyvenimas, ir kas daros su siela, jei nebešviečia amžinoji šviesa[2].

Persisotinimas išviršiniais laimėjimais gamina jų neapykantą, o ši savo ruožtu veda dvasią atgal nuo viršaus į vidinį pasaulį. Ir juo greičiau žmogus persisotins šia išvidine civilizacija, juo labiau ims jos neapkęsti, juo greičiau ateis grįžimo į save laikas, ir juo palankiau bus sutikta siūloma krikščionybės pagalba. Taigi dabar reikia kuo greičiausiai parodyti žmogui visas moderniškosios kultūros apgaules, moderniškąją pasaulėžiūrą išvystyti ligi galo, o ne dangstytis josios sąvokomis ir bandyti jas pateisinti laiko dvasia.

Įsigilinimas į save ir tuo pačiu moderniškosios kultūros apgaulių pajutimas sudaužys tuos stabus, kurie nuo pat šios kultūros pradžios buvo pastatyti Tikrojo Dievo vietoje; grąžins krikščionybę į asmens, šeimos ir visuomenės gyvenimą; įves tuo būdu tvarką į atpalaiduotus žmogaus prigimties gaivalus, kurie dabar taip suskaldė vidaus pasaulį, jog viena mintis prieštaravimu žudo kitą, vienas noras pavergia kitą ir vienas jausmas kovoja su visais kitais. Padarius taiką pačiame savyje, ji bus grąžinta ir į viešąjį gyvenimą. *Kiekvienas pacifizmas visuomenėje turi visų pirma remtis asmens prigimties pacifizmu.* Išsiskyrę kultūros elementai tada vėl susieis į vidinę vienybę po religijos globa. Tuo būdu bus vėl atrastas kelias į pilnutinį gyvenimą, kurio taip labai yra pasigedę mūsų laikai.

Žinoma, tai yra idealas, kuris galbūt niekados visoje pilnybėje nebus pasiektas. Bet kelias į jį yra tik šitoks. Kitokio nėra ir dabar nė būti negali. Visokios teorijos ir siūlymai, jeigu jie nesiremia grįžimu į krikščionybę, yra tik tolimesnis kultūros klampinimas į neišbrendamas pelkes, kur susipynusi mintis ir pakrikęs gyvenimas vienas kitą visiškai pražudys.

[2] Plg. Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 101.

TIKĖJIMO KRIZĖ IR PASAULIEČIAI

„O kuo jūs mane laikote?"
Mt 16, 15

Maždaug prieš 20 metų dėsčiau mintį, esą „santykis su Kristumi atskleidžia tiek atskiro asmens, tiek ištiso istorijos tarpsnio dvasią"[1]. Mūsasis tarpsnis esąs būdingas kaip tik tuo, kad jis, tiesa, „gręžiasi į Kristų", tačiau „į Kristų – žmogų", o ne į Kristų – Žmogų *ir* Dievą. Kristaus dievybė arba nutylima, arba net aiškiai neigiama (ten pat)[2]. Ši ano meto mintis rėmėsi į bendrą pokarinę nuotaiką, kurioje krikščionybė kaip etika buvo aukštai vertinama, bet krikščionybė kaip Dievo ir žmogaus sąjunga Kristuje buvo apeinama. Trumpai tariant, krikščionybė kaip mokslas – *taip*; krikščionybė kaip įvykis – *ne*.

Kad šitokios nuotaikos būta nekrikščioniškose srovėse bei grupėse, buvo nenuostabu. Bet kad jos atsirastų ir krikščionyse, atrodė neįmanoma. Priešingai! Atrodė, kad krikščionys kaip tik ir būsią tie, kurie Kristaus Pilnatvę – Jo dieviškumą ir žmogiškumą – išpažins ir gins ligi galo. Čia nesvarbu, ko-

[1] Niekšybės paslaptis, 1964, p. 71; šios knygos rankraštis buvo paruoštas jau 1948 m.

[2] Kad ši nuojauta nebuvo be pagrindo, patvirtina katalikų teologų kongresas Romoje (1966 m. spalio 26–lapkričio 1 d.), kuriame Tiubingeno (anksčiau Miunsterio) universiteto prof. J. Ratzingeris kalbėjo, kad „svarbiausia problema epochoje po Antrojo Vatikano susirinkimo yra Dievo ir Kristaus problema", nes, Dievui mirštant moderniėje sąmonėje, „nyksta ir dievažmogio misterija"; tada lieka „tiktai Jėzus kaip žmogus", ir teologinė mintis „grįžta atgal prie liberalinio Jėzaus vaizdo" (plg. „Herder-Korrespondenz", 1966, Nr. 11, p. 492).

kiai konfesijai jie priklausytų. *Kristaus Pilnatvė yra visos krikščionijos pagrindas.* Kol žmogus laiko save krikščioniu – vis tiek ar jis būtų katalikas, ar stačiatikis, ar protestantas, – tol išpažįsta Kristų – Dievą ir Žmogų. Juk Kristaus padalijimas, arba perskyrimas (*solvit Jesum*), jau šv. Jono apaštalo buvo laikomas *antikristiniu* ženklu (plg. *1 Jn* 4, 3). Užtat buvo nuostabu ir kažkaip nejauku, kai pastaraisiais metais teko vis dažniau sutikti žmonių, kurie save laiko krikščionimis ir net ruošiasi skelbti krikščionybę kitiems, sykiu tačiau išpažįsta tik Kristų – Žmogų, Jo dievybę arba aiškiai neigdami, arba ja nesidomėdami. Anas tad „Niekšybės paslaptyje" keltas užuominas kaip tik norėčiau dabar papildyti *asmeniniu* patyrimu ir iš viso to padaryti vieną kitą išvadą.

I

Priešais mane sėdi evangelikė studentė, studijuojanti protestantų teologiją kaip pagrindinę šaką ir besirengianti būti religijos mokytoja gimnazijoje. Ji atėjo egzaminų anksčiau, dar prieš semestro pabaigą, nes jos dėdė, žemėvaldis Pietų Amerikoje, pakvietęs ją atostogų, ir ji tuoj skrisianti praleisti vasaros jo fazendoje. Mano seminarinio kurso ir tuo pačiu jos egzaminų tema yra „Dievas kaip vertybė XX a. filosofijoje". Besikalbant apie Rudolfo Otto sakralines kategorijas (*numinosum, tremendum, fascinosum*), man kažkaip netyčiom išslydo pavyzdys Kristaus, einančio viršum jūros. „Ne", – atsako studentė kukliai, tačiau ryžtingai, – „Kristus negalėjo vaikščioti viršum vandens". – „Kodėl?" – klausiu manydamas, kad teologijos studentei ir būsimai religijos mokytojai šis dalykas juk esąs savaime suprantamas. – „Todėl, kad jis būtų nuskendęs", – atsako ji nuoširdžiu naivumu. Bet aš vis dar nesuvokiu tikros jos atsakymo prasmės. – „Bet kodėl gi jis būtų nuskendęs? Juk Kristus yra Dievas. Kodėl tad jis turėtų skęsti norėdamas eiti viršum jūros?" – Studentė darosi ryžtingesnė, jaučia manyje „atsilikėlį" krikščionį ir todėl drąsiai atsikerta: „Ne, *Kristus nebuvo Dievas*". – „Tad kas jis Jūsų pažiūra buvo?" – „Kristus buvo Dievo Žodis, bet ne Die-

vas. Dievas per jį kalbėjo, bet Dievas Kristus nebuvo". – „Ak, šitaip..." – nuleidžiu balsą ir pasiduodu. – „Žinoma, tada jis negalėjo eiti viršum vandens nepaskendęs", – patvirtinu studentės logiškumą. Egzaminus ji išlaikė pažymiu „gerai", nes pažymys rašomas už žinojimą, bet ne už tikėjimą.

Prie kavos puodelio kalbamės su katalikų teologijos studentu, rašančiu disertaciją apie gyvenimo prasmę sovietinėje filosofijoje. Tai gabus ir išsilavinęs vyrukas, išmokęs rusiškai, ruošiąsis būti kunigas arba stoti į jėzuitų ordiną, vykti Pietų Amerikon ir įsijungti į socialinių partizanų eiles, kad vykdytų „revoliucijos teologiją", kaip ją vykdė Camillo Torresas, kurio vardu dabar pasivadino vienas Miunsterio katalikų studentų (teologų ir pasauliškių) būrelis. Šis doktorantas gyvena kunigų seminarijoje ir veikliai dalyvauja seminaristų pokalbiuose bei ginčuose. Šia proga klausiu jį, ar tiesa, kad Miunsterio kunigų seminarijoje plintanti pažiūra, esą Jėzus yra *kūninis* Juozapo sūnus. „Taip", – atsako jis man. – „Daugelis šitaip mano". – „O kokis Jūsų pačių nusistatymas?" – „Turiu atvirai prisipažinti, kad man tai nei šilta, nei šalta. Man visai vis tiek, ar Jėzus yra Juozapo sūnus kūnine prasme. Man tik svarbu, kad jis prisikėlė". – „Bet kaip gi jis būtų galėjęs prisikelti būdamas Juozapo sūnus?" – klausiu jį. Doktorantas nutyla, kiek susimąsto ir taria: „Apie tai aš nė nebuvau pagalvojęs". – Truputį panagrinėjame, ką reikštų, jei Kristus iš tikro būtų kūninis Juozapo sūnus, ir kokia prasme tada Dievas gyventų jame, šiame Juozapo gimdinyje. Išvada: *tokiu atveju Jėzus būtų ne žmogumi tapęs Dievas*, o *Dievo apsėstas žmogus*. Jame būtų *du asmens*, kaip ir kiekviename apsėstajame[3]. Galop: kuo Jėzaus prisikėlimas skirtųsi

[3] Dviejų Aš buvimas Kristuje pradeda vaidentis ir lietuviškojoje teologijoje. Sakysime, *kun. F. Jucevičius* (Dr. Th.), recenzuodamas mano „Dievo avinėlį", rašo: „Vienoje vietoje Maceina sako: 'Kristus yra žmogus, tačiau ne asmens, o tik prigimties prasme' (p. 50). Šis posakis yra suprantamas, bet tik sutomistinto aristotelizmo rėmuose. Gi modernioji asmens samprata, su kuria šiandien susiduriame antropologijoje bei psichologijoje, sunkiai pateisina ši teigimą. Ji nedrįsta prigimties atskirti nuo asmens, nes asmuo tėra tik pavieniai išsisakytoji prigimtis. Kitaip sakant, nėra tokios žmogiškosios prigimties, kuri išskirtų asmenį" („Aidai", 1967, Nr. 5, p. 239). Į šią

nuo Lozoriaus arba jaunikaičio iš Naimo prisikėlimo? Po keletos dienų doktorantas vėl užeina pas mane ir sako: „Seminarijoje papasakojau Jūsų mintis, ir jie neturėjo kuo jas atremti! Ar nesutiktumėte ateinantį semestrą paskaityti klierikams šiuo klausimu paskaitą ir su jais pasiginčyti?" – „Mielai", – atsakiau, – „jei tik fiziškai būsiu pajėgus".

Vėl prieš mane sėdi katalikas studentas, irgi studijuojąs teologiją, tačiau *kaip pasauliškis* (vok. *Laientheologe*); vadinasi, taip pat ruošiąsis būti religijos mokytojas gimnazijoje. Jis atėjo pas mane semestrinių egzaminų, nes manasis kursas „Filosofija ir tikėjimas" esąs užskaitomas ir katalikų teologijos fakultete. Kalbamės apie Karlo Jasperso formulę „Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra filosofiškai negalimas"[4]. Studentas gražiai atpasakoja kurse pabrėžtą mintį, kad *krikščionybė rymo ne ant idėjos, o ant Kristaus asmens ir esmėje yra ne mokslas, o įvykis;* jis net pacituoja V. Rozanovo posakį, esą „pavojingiausia krikščionybei yra faktas, kad tikintieji kalba nebe apie Jėzų Kristų, o apie dieviškąjį Mokytoją", nuslysdami tuo būdu nuo asmens į mokslą ir sužalodami krikščionybės pagrindus. Bet kaip tik šioje vietoje studentas prityla, pertrau-

kun. F. Jucevičiaus pastabą reikia atsakyti: 1) žmogiškojo asmens nebuvimas Kristuje yra ne Maceinos mintis, bet pagrindinė kristologinė dogma, paskelbta Chalkedono susirinkimo (451 m.), kada dar jokio sutomistinto aristotelizmo nebuvo; 2) jei „asmuo tėra tik pavieniai išsisakytoji (aiškiau būtų: individualinė. – *A. Mc.*) prigimtis", tai tada kiekvienas katinas ir šunelis yra 'asmuo'; asmuo čia sujaukiamas su individu; 3) jei „nėra tokios žmogiškosios prigimties, kuri išskirtų asmenį", tada ir Kristuje žmogiškasis Aš gyvena kartu su dieviškuoju Aš (*Logos*); tada Kristus yra ne žmogumi tapęs Dievas, o Dievo apsėstas žmogus Jėzus iš Nazareto, nes įsikūnyti į kitą asmenį reiškia ne juo tapti, o jį apsėsti. Kun. F. Jucevičiaus pastaba rodo, kur teologija nueina, jeigu ji moderniną psichologiją ar antropologiją padaro *mastu* krikščionybės tiesoms aiškinti. Užuot pasiklausus, ar moderninė asmens samprata (ji šiandien yra tiek daugiareikšmė) yra *teisinga*, vadinasi, ar ji pajėgia išaiškinti žmogiškąją tikrovę, ši samprata dabar priimama be jokios kritikos ir pagal ją mėginama permaigyti Chalkedono dogmą, įvedant žmogiškąjį Aš į Kristų ir tuo paverčiant jį kažkokia dvejybine būtybe (apie šios kristologinės dogmos krizę dabarties teologų sąmonėje plg. straipsnį „Geschichtliche und anthropologische Christologie" // „Herder-Korrespondenz", 1967, Nr. 4, p. 173–178).

[4] Plačiau apie šią formulę plg. „Aidai",1968, Nr. 3, p. 124.

kia savo dėstymą ir kreipiasi į mane: „Norėčiau Jums prisipažinti, kad aš pats Kristaus asmens pirmenybę pripažįstu. Tačiau mano kolegos tik juokiasi iš manęs. Jie beveik visi yra įsitikinę, kad krikščionybė yra *tik etika* – daugiau nieko. Į Kristaus dievybę jie arba visiškai netiki arba laiko ją mūsų laikų žmogui nereikšminga". Šis jauno studento prisipažinimas mane giliai sukrėtė, ir aš jį paklausiau: „Iš kur gi ima Jūsų kolegos tokių minčių?" – „Iš teologinių paskaitų", – atsakė jis man. – „Negalimas daiktas!" – „Tikrai! Argi negirdėjote Miunsterio skandalo?" – Prisipažinau, kad negirdėjęs. „Koks tai skandalas?" – pasiteiravau. Čia studentas man papasakojo tokią istoriją. Katalikų teologijos fakultete prof. L... (jo pavardę praleidžiu) vienos paskaitos metu visu rimtumu dėstęs Kristaus gimimo teoriją (*et concepit de Spiritu Sancto*); pagal šį profesorių buvę šitaip: kai Marija ėjusi aplankyti savo giminaitės Elzbietos, ji buvusi kalnuose užpulta plėšikų, išprievartauta, ir šio išprievartavimo vaisius buvęs – Jėzus. Ano profesoriaus dabar Miunsteryje nebėra: jis buvo pakviestas į kitą, naujai įkurtą Vokietijos universitetą dėstyti *teologiją*. Kiti profesoriai manąjį, – vis pagal aną studentą, – kad Jėzus esąs romėnų legionininko sūnus. Baigdamas pasakoti šį „skandalą", studentas dar sykį pakartojo: „Beveik niekas iš mano kolegų teologų – pasauliškių į Kristaus dievybę netiki"... O tačiau visi šie jaunuoliai ir jaunuolės (mergaičių esama irgi nemažai), išlaikę teologijos egzaminus, esti sukviečiami į katedrą pontifikalinių Mišių ir gauna iš paties vyskupo rankų diplomus su *missio canonica* dėstyti religijai mokyklose.

II

Tai gyvos ir asmeninės patirties pavyzdžiai. Spaudoje jų galima rasti ir daugiau. Sakysime, Miunsterio diecezijos oficialus savaitraštis „Kirche und Leben" („Bažnyčia ir gyvenimas") neseniai paskelbė straipsnį, esą Marija pradėjusi bei pagimdžiusi Jėzų taip lygiai, kaip ir visos kitos moterys; tapdamas tikru žmogumi, Dievas esą negalėjęs išskirti nė žmogiškojo atsiradimo *būdo*. Gavusi betgi daugybę skaitytojų laiš-

kų, protestuojančių prieš *šitokį* Kristaus pradėjimo bei gimimo aiškinimą, redakcija pradėjo trauktis atatupsta. Trumpai tariant, mūsų kasdien kalbamo „Tikiu" išpažinimas „pradėjo iš Šventosios Dvasios, gimė iš Mergelės Marijos" šiandien yra laikomas – viešai ar slaptai – *mitu* kaip tik tų, kurie šį išpažinimą turėtų laikyti ontologine tikrove. – Kokios išvados plaukia iš šių pavyzdžių?

a. Tikėjimo krizė yra daug gilesnė, negu manome. Ji liečia ne klusnumą hierarchiniam autoritetui, kaip dažnai aiškinama, bet pačius krikščionybės pagrindus. Hierarchija, anksčiau taip stipriai rėmusis autoritetu, dabar, tiesa, nustemba ir net pasimeta, susidūrusi su neklusnumo ir nedrausmės apraiškomis. Tačiau tai liečia dažniausiai tik viršinius bei tradicinius tvarkos reikalus. Žinoma, tvarka Bažnyčioje kaip bendruomenėje turi būti. Tačiau kodėl ši tvarka turinti būti įsakyta bei nustatyta *iš viršaus*? Kodėl ji negali išaugti *iš apačios*, iš anos Dievo Tautos, kuri šiandien taip pabrėžiama? Neklusnumas ir nedrausmė dabar kaip tik ir yra noras bei pastanga – dažniausiai netaktiška ir todėl kelianti rūpesčio – kurti tvarką Bažnyčioje iš apačios. Bet kai šis netaktiškumas apiblės, neklusnumo apraiškos savaime išnyks. Jos, man atrodo, didesnės problemos šiandien nesudaro. Jos yra tiktai „storas būgnas triukšmadaris" (Putinas), garsus iš tolo, tuščias iš arti.

Visai kas kita yra tikėjimo pagrindų neigimas ar abuojumas jų atžvilgiu. Tai jau nebe drausmės ar tvarkos, o krikščioniškosios dvasios bei sąmonės reikalas. Ir štai ši dvasia bei sąmonė pradeda krikščionybę vis labiau moralinti, vis labiau laikyti ją psichologiniu bei etiniu dalyku, išleisdama iš akių ir net nebepajėgdama suvokti, kad *krikščionybė yra etika tik savo išvadose, bet ne savo pagrinduose.* Jeigu Kristus yra žmogumi tapęs Dievas, istoriškai gyvenęs „tarp mūsų" (*Jn 1, 14*) ir toliau sakramentiškai tebegyvenąs su mumis „iki pasaulio pabaigos" (*Mt 28, 20*), tai, žinoma, turime pasiklausti, kaip gi mums reikia *elgtis* dievažmogio akivaizdoje ir kokį santykį turime megzti tiek su juo pačiu, tiek su bendratikiais, tiek su priešais, tiek su pasauliu, už kurį jis mirė, kad atpirktų. Tai suprato ir vykdė jau patys pirmieji krikščionys. Iš-

klausiusios šv. Petro kalbos pačių pirmųjų Sekminių dieną apie prisikėlusį Jėzų, Jeruzalės minios tuoj pat klausė: „Ką mums daryti, broliai?" (*Apd 2, 37*). Tai klausimas, keliamas kiekvieno, įtikėjusio į Kristų. Iš atsakymo į šį klausimą kaip tik ir kyla krikščioniškoji etika. Tačiau ji remiasi ontologija, vadinasi, anuo *būties įvykiu*, kad Dievas tapo žmogumi, kentėjo, mirė ir prisikėlė. Tai nebe etiniai nurodymai, o tikrovė, siekianti pačias būties gelmes. Tuo tarpu dabartinė krikščionių sąmonė anuos pagrindinius krikščionybės įvykius ir anas būties gelmes kaip tik pamažu ir temdo. Ji pasilieka etika, bet neigia arba pastumia į šalį ontologiją. Ji žavisi Kristaus *mokslu*, bet nepaiso Kristaus kaip dievažmogio *asmens*. Tragiškasis Dievo Avinėlis esti šios dvasios paverčiamas „cukriniu avinėliu", tokiu mielu moderniajam žmogui. Tuo būdu tikėjimo tiesos susiplokština, suplokštindamos tiek pačią religiją, tiek tikintįjį žmogų.

b. Tikėjimo krizė yra dabar pažadinta teologijos. Užtat ši krizė ir reiškiasi, kaip anie pavyzdžiai rodo, visų pirma teologiją dėstančiuose ir teologiją studijuojančiuose sluoksniuose. Tai proveržis, turįs gilių istorinių šaknų. Hierarchija (atpraskime sakyti „Bažnyčia" ten, kur kalbame apie hierarchiją, nes hierarchija yra tik *viena* bažnytinė funkcija, o ne pati Bažnyčia!) ilgus šimtmečius teologijos atžvilgiu buvo praradusi „vidurio kelią". Ji buvo tiek suvaržiusi teologinę mintį, jog bet koks originalesnis polėkis būdavo iš anksto įtarinėjamas, cenzūruojamas ir indeksuojamas. Tai ypač pasmarkėjo nuo popiežiaus Grigaliaus XVI laikų, prasidėjus naujiems sąjūdžiams politikoje, socialinėje srityje, filosofijoje ir moksluose. Teologai turėjo neapsakomo vargo, mėgindami reikšti kokią nors naujesnę idėją, formuluoti kokį nors naujesnį atžvilgį tikėjimo tiesose, įglausti į savą sistemą kokį nors naujesnį filosofijos ar mokslo laimėjimą. Nuosekliai tad teologiją studijuojantieji girdėjo dažniausiai tik nudėvėtas formules, nesusietas nei su gyvenimu, nei su šuoliais išsivystančia naujųjų laikų dvasia. Nenuostabu, kad teologija buvo pralenkta ne tik mokslų, bet ir filosofijos. Hierarchijos sprendimu susieta su šv. Tomo sistema ir stropiai saugoma, kad nuo šio saito neatsipalaiduotų,

teologija atsidūrė galop tokioje padėtyje, kokioje ji buvo buvusi XI–XII a. Bizantijoje: ji komentavo tik tai, kas buvo anksčiau pasakyta, bet beveik nebekūrė nieko naujo. Ir šitokia padėtis truko ligi pat popiežiaus Pijaus XII mirties.

Todėl visiškai suprantama, kad popiežiaus Jono XXIII ir Antrojo Vatikano susirinkimo įvykdyta „apertura" teologams atėjo per staiga. Jie nebuvo parengti originaliai, laisvai, sykiu tačiau santūriai ir organiškai mąstyti. *Laisvė juos apsvaigino*, ir dabar jie jaučiasi tarsi jauni kumeliukai, išleisti pavasarį iš tamsaus ir tvankaus tvarto į žaliuojančią pievą po ilgos bei šaltos žiemos. Jie šokinėja, spardosi, laksto, daužosi manydami, esą reikia dabar visa iš naujo permąstyti, performuoti, pertvarkyti. Kaip pieva nėra tvarto tęsinys, taip ir naujoji teologija neturinti būti senosios tęsinys. „Mes juk negalime mąstyti taip, kaip M. Scheebenas (vienas iš didžiausių Vokietijos teologų XIX a.) mąstė", – kartojamas dabar nuolatos toks pat naivus argumentas, kaip kad dailininkai sakytų: „Mes juk negalime taip piešti, kaip Rafaelis piešė". Iš kitos pusės, dabarties teologai įsitikinę, esą reikia drąsiai kaupti teologijon visa, ką yra sukūrę modernieji mokslai ir filosofija. Kaip anksčiau teologams drąsos nuostabiai trūko (indekso baimė juos slėgte slėgė), taip dabar jų drąsa virsta savivale ir net akiplėšiškumu[5]. *Mados principas yra įsibrovęs į teologinę mintį*: amžiais nekūrę darbo teologijos, dabarties teologai visu atkaklumu kuria „revoliucijos teologiją". Tačiau kadangi nei moderninė filosofija, nei juo labiau mados principas nesiduoda be niekur nieko įglaudžiami į tradicinį tikėjimą, tad teologai dabar griebiasi išaiškinti tikėjimo tiesas *kitaip*, būtent taip, kad jos susiderintų su filosofijos ir mados reikalavimais. *Modernioji teologija nori pašalinti iš krikščioniškojo tikėjimo paikybės pobūdį*, kuriuo taip gyrėsi šv. Paulius. Pagrindinis jos argumentas: modernusis žmogus tą ar kitą tikėjimo tiesą laikąs *mitu* ir todėl negalįs ja tikėti; reikią todėl ją „numitinti" ir tuo būdu atverti žmogui kelią

[5] Skirtumą tarp senosios ir moderniosios teologijos gražiai išreiškia jau cituotasis J. Ratzingeris: „Tradicinei teologijai gresia pavojus netekti tikrovės, moderninei – netekti tradicijos" (p. 491).

į tikėjimą. Kadangi tačiau šis „paikybės pobūdis" yra susijęs su pagrindiniais krikščionybės įvykiais (Kristaus pradėjimas iš Šventosios Dvasios, jo gimimas iš Mergelės, jo dieviškumas, jo prisikėlimas, jo tikrovinis buvimas Eucharistijoje, jo realus veikimas Bažnyčioje ir t. t.), tai visi šie *įvykiai* ir virsta dabar „numitinimo" objektais – ne tik protestantų teologijoje (tai vyksta jau seniai – Bultmannas), bet ir katalikų. Tikėjimo krizė yra gili, nes tai teologinio mąstymo krizė.

c. Tikėjimo krizės užtvara dabar yra pasauliečiai. Jie šios krizės yra mažiausiai paliesti. Jie tik kiek sumišę. Mat jie buvo įsitikinę, kad teologija tai ne kas kita, kaip mokomojo Bažnyčios autoriteto tęsinys. Tai, ką mokomasis autoritetas – popiežius ir vyskupai – skelbia principialiai, teologija išvysto konkrečiai. Normaliu atveju taip yra ir taip *turi* būti. *Tarp mokomojo autoriteto ir teologijos negali būti plyšio ar net priešginybės*, nes tokiu atveju teologija virsta privatine teologija, o *privatinė teologija yra nesąmonė*. Tik filosofija yra privatinė. O privatinė teologija yra tokios pat vertės kaip ir kiekvienas privatinis „mokslas", sakysime, chiromantija ar astrologija. Betgi moderninė katalikų teologija, kiek ji dabar reiškiasi Vakarų Europoje (Vokietijoje, Olandijoje, iš dalies Prancūzijoje; atrodo, ir Amerikoje, bet apie ją žinau tik iš spaudos), kaip tik ir yra išvirtusi į privatinę teologiją. Ji yra stipriai nutolusi nuo mokomojo Bažnyčios autoriteto, o kai kur net jam sąmoningai priešinasi. Dar daugiau: mokomasis Bažnyčios autoritetas kai kur (pavyzdžiui, Vokietijos vyskupų konferencija 1967 m.) net įspėja tikinčiuosius *nepasitikėti* naujomis teologų idėjomis bei teorijomis ir nelaikyti jų *autentiniu* tikėjimo tiesų aiškinimu, nes Kristus atrėmęs Bažnyčią ne į teologus, o į apaštalus bei jų įpėdinius. Šitaip įspėdamas, mokomasis Bažnyčios autoritetas kaip tik ir nurodo į *privatinį* dabartinės teologijos pobūdį, o tuo pačiu ir į šios teologijos virtimą nesąmone[6].

[6] Privatinės teologijos nesąmonė daugeliui gali būti iš sykio gal ne visai aiški. Jeigu tačiau atsiminsime, kad teologija, kaip ji šiandien save vadina, yra „tikėjimo mokslas (vok. *Glaubenswissenschaft*)" ir kad tikėjimas (bent katalikiškai suprastas) yra atremtas į Apreiškimą, duotą *visai žmoni-*

Virsdama privatine, dabartinė teologija tuo pačiu netenka *tarpininkaujančio vaidmens* tarp pasauliškių kaip Dievo Tautos, ir hierarchijos kaip autentinės Apreiškimo skelbėjos bei aiškintojos. Vargu galėdamas pasikliauti teologija, šiandien mokomasis Bažnyčios autoritetas kalba *tiesiog* į Dievo Tautą. Kadangi pasauliškiai, kaip minėta, yra mažiausiai paliesti tikėjimo krizės (jie kiek svyruoja drausmės ir moralės srityse, bet jie nesvyruoja tikėjimo pagrinduose), todėl hierarchijos žodis randa juose didesnio atgarsio negu teologuose (Vakarų Europoje tai jaučiama labai aiškiai). Tuo būdu Dievo Tauta darosi šiandien pirmaeiliu tikėjimo tiesų nešėju, nebijančiu paikybės pobūdžio savo tikėjime, ko taip labai šiandien bijo teologai: juo labiau kuris teologas laiko save moderniu, juo labiau jis šio pobūdžio bijo ir savo teorijose stengiasi juo nusikratyti. Tai teikia pasauliškiams naujos *sąmonės* ir naujo *santykio* su hierarchija (nepamirškime, kad teologai nėra hierarchija!). Dievo Tauta vis aiškiau suvokia, kad kaip tik *ji* yra tasai pagrindas, kuriame laikosi Apreiškimas – neiškreiptas ir nesužalotas – ir iš kurio mokomasis autoritetas semia tiesų, skelbdamas jas vis iš naujo ateinančioms kartoms bei epochoms. Tai susieja Dievo Tautą su hierarchija tiek stipriai, jog pasauliškiai virsta *tiesioginiais* mokomojo žodžio klausytojais. *Komentarų laikas jau baigėsi.* Kai pirmiau hierarchija – popiežius ar vyskupas – tardavo žodį, teologai tuoj puldavo šį žodį Dievo Tautai iškomentuoti: esą reikia jį taip ar kitaip suprasti; esą popiežius ar vyskupas juo norėjo tą ar kitą pasakyti. Tarp hierarchijos ir Dievo Tautos vis įsiterpdavo teologinis komentaras, ir tik per šį komentarą pasiekdavo pasauliškius hierarchijos mintis. Tačiau šiandien atrodo, kad pasauliškiai hierarchijos žodį išgirs ir priims *tiesiog* – be komentarų ir ne per komentarus. Tuo būdu

jai, tai privatinė teologija kaip visuotinio bei viešo Apreiškimo interpretacija yra prieštaravimas savyje. Privatinė Apreiškimo tiesų interpretacija gali būti tik filosofinė (religijos filosofija), nepretenduojanti į autentiškumą, bet ne teologinė, kuriai autentinė interpretacija yra jos *raison d'être*. Šį pagrindą praradusi, ji virsta neprasmingu žaismu.

hierarchija virs *jų* hierarchija, Dievo Tautos hierarchija – ne tik principialiai (tai ji buvo visados), bet ir *gyvenimiškai*, nes ir hierarchija kalbės taip, kad Dievo Tauta ją išgirstų ir suprastų – irgi be komentarų. Hierarchija pajaus, kad jos užnugaris – ne teologai, bet pasauliškiai[7].

Be abejo, ši pagilėjusi pasauliškių sąmonė ir šis tiesioginis jų sąlytis su mokomuoju autoritetu konkrečiais pavidalais susiklostys tik žymiai vėliau. Visa tai dar tik užuomazgos. Tačiau kelias, atrodo, aiškus ir atviras. Didėjant plyšiui tarp teologų ir hierarchijos, Dievo Tauta savaime glaudžiasi aplinkui hierarchiją. Galimas daiktas, kad iš šio ankšto sąlyčio tarp Dievo Tautos ir mokomojo autoriteto išaugs ir *nauja* teologija – nebe privatinio pobūdžio, bet kaip hierarchijos žodžio tęsinys bei apipavidalinimas. Šios būsimos ir būtinos teologijos kūrėjai greičiausiai nebebus kunigai (kunigystė juk įsteigta ne teologijai!), bet pasauliškiai, kaip tai yra buvę ir tebėra Rytų Bažnyčioje. Ir ši, iš Dievo Tautos išaugusi teologija, nesivaipys tada, kalbėdama apie Kristų kaip apie „vieną iš pranašų", bet duos aiškų bei tvirtą atsakymą Petro lūpomis: „Tu Kristus, gyvojo Dievo Sūnus" (*Mt 16, 16*).

[7] Kad hierarchija šiandien iš tikro vargu ar gali pasikliauti teologais, rodo ir naujausias įvykis Vokietijoje. Prieš kurį laiką prof. Hubertas Halbfas išleido knygą „Fundamentalkatechetik" (Stutgartas; be aprobatos), kurioje krikščionybės įvykiai (Kristaus gimimas, jo stebuklai, jo prisikėlimas ir t. t.) interpretuojami mitų prasme. Pakvietus Halbfą Bonos pedagoginėje akademijoje užimti katechetikos katedrą, Kelno kardinolas Fringsas kaip diecezijos vyskupas nedavė sutikimo. Prasidėjus ginčams dėl šio žygio, Vokietijos vyskupų konferencija pasisakė (1968 m. birželio 15) Halbfo knygos atžvilgiu, rasdama ją „stipriai (*weithin*) prieštaraujančia iš Dievo išėjusiam ir Bažnyčios paliudytam apreiškimo žodžiui". Ir štai, man jau baigus šį straipsnelį, protestantų leidžiamame savaitraštyje „Christ und Welt" (1968 m. rugpjūčio 30) pasirodė katalikų egzegeto ir benediktinų vienuolyno Michelsberge (Sygburge) abato Alkuino Heisingo OSB atviras laiškas minėtam prof. Halbfui. Perbėgęs šio profesoriaus dvasinio išsivystymo etapus, abatas pataria jam nesigriebti dabar kovos priemonių, bet drąsiai savame kelyje išsilaikyti, nes „ten, kur Jūs stovite, stovės po keleto metų ar dešimčių mūsų katalikų teologija, sielovados mokslas ir katechetika" (p. 16). (Besiunčiant šį straipsnį spaustuvėn, jau pasirodė spaudoje žinia, kad minimasis benediktinų abatas A. Heisingas paliko benediktinus ir prašosi „laicizuojamas" – pasauliškiu padaromas. – *Red.*)

Pastaba skaitytojams

Mano mielas draugas Kazys – „Ateities" redaktorius prašė mane aprašyti savo kelionės *įspūdžius*. Taigi *įspūdžius*. Ne skaičius, ne vietų vardus, ne datas, bet *įspūdžius*. Tad ar aš galėčiau taip pradėti: „Pervažiavus sieną, vaizdas tuoj keičiasi. Aplinkui raudonuoja mūro namai. Laukai dirbami mašinomis ir t. t..." Žinoma, tai būtų taip pat įspūdžių aprašymas – geriau fotografavimas, bet įspūdžių dar neperėjusių per dvasios prizmę, dar nenumedžiagintų, sausų ir šaltų, kaip ir patys juos sukėlę daiktai. Ką duotų jūsų dvasiai toji žaliava? Todėl jau iš anksto pasisakau, kad mano rašinyje maža bus ir miestų vardų, ir statistinių žinių, ir geografinių aprašymų, ir apskritai matytų daiktų smulkios charakteristikos. Aš rašysiu tik tai, kas man atėjo į galvą žiūrint pro traukinio langą arba vaikščiojant vieno kito Vakarų Europos miesto gatvėmis. Tai bus greičiau net ne įspūdžių, o mano kelionės minčių aprašymas, bet minčių, kaip tik ir kilusių iš įspūdžių. Kitaip tuo tarpu aš nė padaryti negaliu. Juk juokinga būtų aprašinėti Berlyną, kuriame aš buvau tik 4 val. ir tai vakare, arba Kelno katedrą, kurią mačiau tik pro vagono langą. Iš kitos pusės, ką gali duoti plazdančiai jaunuolio dvasiai tokie dalykai, kaip kad Briuselio stotis turi 16 peronų, arba kad Belgijoje paštą, pieną, duoną vežioja šunimis. Keliaudamas visiškai neskaitau nei pravažiuotų kilometrų, neklausinėju net nė miestų vardų. Juk ką padės šitie šalti faktai? Aš noriu atspėti gilesnę prasmę visa to, kas bėga pro akis. Argi visi šitie regimieji daiktai nėra tik pagraužta trupmena, tik netikusiai išpildytas pa-

žadas, tik šešėlių karalystė, po kuria slepiasi kažkas kita, ko neslegia medžiagos sunkumas? Ir kai viena diena perskrodi tūkstančius kilometrų, kai pro akis prabėga milijonai šitų pagraužtų trupmenų, kurias žmonės daiktais vadina, tada lyg ir suvoki tąjį „kažką", bet labai ūkanotai, labai netikrai, ir mūsų sprendimas lieka labai neaiškus. Vis dėlto kelionė gal labiau atskleidžia dvasios akims tąją neregimąją pasaulio pusę, kurią šiaip gauname patirti tik retomis minties pakilimo valandėlėmis. Ir šitame rašinyje aš bandysiu atvaizduoti tai, kas man atrodė glūdi po tais matytais daiktais, po tuo žmonių judėjimu, po tuo didmiesčių bildesiu su jo kurtumu ir nesidomėjimu. Tad atleiskite, geografai, gamtininkai ir visi kiti faktų ir vardų šalininkai, kad aš, jūsų nuomone, aprašinėsiu ne konkrečius dalykus. Bet jūs stabtelkite šitoje vietoje ir pagalvokite, kas galų gale yra konkretu.

„Paverkite žemę ir viešpataukite!"

Visuomet mėgstu žiūrėti į pravažiuojantį traukinį. Ir kai vieną vasarą man teko gyventi tokiame bute, kur traukiniai eidavo pro pat langus, visuomet su dideliu malonumu kiekvieną jų pasitikdavau ir išlydėdavau. Kažkoks liūdnas jausmas kyla dvasioje, kai sutvarkyto gamtos šėlimo stumiamas ekspresas dunda į nežinomą ateitį. Atrodo, kad jis kažką pagrobia, kas buvo sava, ir kas nebegrįžtamai ir nebeatgaunamai pranyko kartu su juodais anglių dūmais.

Dar labiau mėgstu važiuoti traukiniu. Todėl su kažkokiu lyg šventu pasveikinimu sutikau tą garvežį, kuris turėjo mane nugabenti į tolimą kraštą. Juk kas gi yra traukinys? Šito klausiama, rodos, kiekvieno, norinčio tarnauti prie geležinkelių. Bet jų atsakymas neišeina iš ribų tų trupmenų, tos šešėlių karalystės. Man ateina į galvą pasakojimas, kad vienam žmogui, išbuvusiam kalėjime kelias dešimtis metų, buvo parodytas praūžiąs pro šalį ekspresas. Jis bėgo nuo jo su didžiausia baime. *Traukinys yra pažabota gamta.* Argi nekelia kiek baimės putotais žąslais valdomas žirgas? Ar ne-

suvirpa mūsų nervai, matant narve besidaužantį tigrą? Tai pažabota gamta. Taip ir traukinys. Bet kaip kartu didinga, kai šitas geležinis milžinas pagrobia tave ir neša, geriau, sviedžia proto nustatyta kryptimi. Kai per keletą valandų perskrodi didžiausius plotus, kai reta žalia tvora virsta vientisu žaliu kaspinu – tada pajunti žmogaus didybę ir tari sau: „Mes apgalėjome erdvę!"

Mes esame sukaustyti erdvės ir laiko varžtų. Bet amžių glūdumoje gimusi technika centimetras po centimetro dilina šitas grandines ir laisvina pavergtąjį žmogų. Bet ar šiandieninis susisiekimas jau patenkina mus? Anaiptol! Juk mes norime, kad nebūtų nė mažiausio tarpo tarp kilusio noro ir jo įvykdymo. Tuo tarpu dar šiandien šitas tarpas yra toks didelis, jog žmogaus dvasia negali jo pakęsti. Štai kodėl šiandien svajojama apie stratosferinį susisiekimą, kur bus galima išvystyti milžinišką orlaivių greitį. Taigi technika, giliausia prasme, nėra taupymas jėgų ir laiko, kaip kad dabar manoma. Nebūkime pirkliai ir nesvarstykime visko pirkliškai. Šitoks technikos supratimas pažemina ją pačią. Nejaugi žmonijos genijai savo gyvenimą ir dvasios pastangas pašventė tik tam, kad koks ten Fordas ar Rockfelleris sutaupytų jų išradimais jėgas, laiką ir tuo būdu susikrautų milijonus. Argi nerimstančiuose jų siekimuose neglūdėjo kita, daug gilesnė mintis, išreikšta Kūrėjo žodžiais, pasakytais dar rojuje: *„Paverkite žemę ir viešpataukite!"* Žmonės suprato šituos Dievo žodžius galbūt geriau negu kuriuos kitus. Ir šiandien tie dundą ekspresai, tie staigūs elektriniai traukiniai, tie dviaukščiai autobusai, tas visas žibąs didmiesčių asfaltas, tos žėrinčios šviesos, tie stiklo ir betono namai – visa tai yra žmogaus viešpatavimo, žmogaus triumfo pasaulyje išraiška.

Bet girdėjote jūs, girdėjau ir aš, kad moderniškasis žmogus pavergtas mašinos, kad dabartinis amžius – sumašinėjusios civilizacijos amžius. Ir negalėčiau neigti, kad tai netiesa. Tad ar reikia sudaužyti mašinos, išardyti geležinkeliai, įsikinkyti į nekaustytą vežimą trejetas porų jaučių ir vėl pradėti „prigimtąjį" gyvenimą? Tai būtų vaiko darbas, kuris muša peilį už tai, kad juo įsipjovė pirštą. Jau iš pat pradžių reikia pastebėti, kad

ne mašina pavergia žmogų, bet žmogus pats save pavergia mašinai. Pasakykite, kuris yra geresnis jojikas: ar tas, kuris nuolat muša savo žirgą, ar tas, kuris jį glosto? Man rodos, atsakymas aiškus. Žiaurusis visados su baime artinasi prie gamtos, nes nežino, kurią valandą ji šoks ir jį sumins. Tuo tarpu malonus elgesys su gamtos padarais pririša juos prie žmogaus – ir tik čia pasirodo tikrasis jo viešpatavimas. Baimė yra vergija. Bijoti yra justi aukštesnes bei stipresnes jėgas ir joms pasiduoti. Žiaurumas žadina baimę, o baimė pavergia. Meilė pririša, o prisirišimas iškelia. Štai kodėl šv. Pranciškus galėjo net be lazdos vaikščioti po Asyžiaus apylinkės miškus, nes ir vilkas buvo jojo brolis. Tai nėra panteizmas. Tai yra tik jutimas, kad už kiekvieną patarnavimą reikia atsilyginti meile. Kaip turtingieji, iš aukšto ir su panieka žiūrėdami į jiems dirbančius, rengia sau teismą komunizmo pavidalu, taip ir kiekvienas, žiauriai elgiąsis su gamta, sulauks savo valandos, kaip toji moteris, kuri buvo sudraskyta jos pačios išalkintų kačių. Man ateina į galvą kažkur skaityti žodžiai: „Mylėk gamtą, meilingai tyrinėk josios dėsnius – ir galėsi viską su ja daryti. Augalai apibers tave žiedais ir vaisiais, laukiniai žvėrys suguls prie tavo kojų. Bet vargas tau, jei su ja elgsiesi žiauriai. Ji šoks ant tavęs ir sutrins tave geležiniu savo dėsningumu".

Ar ne taip yra ir su moderniškuoju amžiumi? Dabartinės kultūros kūrimas eina pasiremdamas tik jėga, visiškai užmiršdamas meilę. Gamtos gaivalai vaitoja civilizuoto žmogaus rankose. Mes pasidarėme baisūs pasaulio priešai. Tad ar nuostabu, kad kiekvieną kartą vis labiau bijome net ir negyvos, mūsų pačių suorganizuotos materijos, nes ji mums skelbia nepermaldaujamą karą už josios neapykantą ir trypimą. Ir tik tą dieną, kai mašinistas paglostys šaltą garvežio plieną, tik tada jis išsilaisvins iš mašinos vergijos.

„Kiekviena dvasia tegarbina Viešpatį!"

Būdamas Lietuvoje, visuomet domėjausi Katalikų Bažnyčios liturgija, nes joje mačiau simbolį to, ką religija pažada padaryti visam pasauliui. Daug buvau girdėjęs ir apie tai,

kad mūsų laikais prasideda naujas liturginis sąjūdis, kuriam vadovauja benediktinai. Tokie garsūs benediktinų vienuolynai Vokietijoje, kaip Boironas arba Marialachas, yra tapę gausių kelionių vietomis – net ir netikinčiųjų, kurie čia žavisi klasiškąja katalikų liturgija. Todėl su dideliu malonumu patyriau, kad ir Liuvene ant vieno kalnelio taip pat esant benediktinų vienuolyno. Žinoma, tai nėra nei Boironas, nei Marialachas; vis dėlto jau ir čia galima patirti, ko siekia tasai liturginis sąjūdis, kas jame yra mūsų laikams naujo, ką benediktinai nori dabartinėje liturgijoje pakeisti.

Jei man tų įspūdžių, kurių patyriau atlankydamas Liuveno benediktinų bažnyčią, įtakoje reiktų trumpai apibūdinti šitąjį liturginį sąjūdį, tai pasakyčiau, kad *jis liturgijoje nori pabrėžti žmogų kaip bendruomenės narį*. Kaip tai suprasti?

Jau galėjote ir jūs pastebėti, kad visose bažnytinėse apeigose galima atskirti du dalyku: *garsus* ir *veiksmus*. Įvairūs giedojimai ir muzika, dar įvairesni veiksmai galima ryškiai įžiūrėti kiekvienose, bent kiek iškilmingesnėse, apeigose. Štai šitoms dviem kryptims, man atrodo, ir eina tasai liturginis sąjūdis.

Visų pirma apie *garsus*. Jei pasiklausysime jų mūsų bažnyčiose, tuoj pastebėsime, kad beveik visur ir visus viršijąs instrumentas yra *vargonai*. Jie dažnai atstoja chorą, jie užpildo tarpus tarp kunigo giedojimų, jie galop tarnauja vargonininko poilsiui, kai šis arba nenori, arba negali giedoti. Savo balsų galingumu jie žmogaus balsą pastato antroje vietoje, dažnai užrėkdami net ir visą chorą. Pasakojama, kad vienoje parapijoje buvęs vargonininkas, kuris šiaip dienomis grodavęs tik dviem pirštais, o iškilmingais momentais užguldavęs klaviatūrą alkūnėmis ir įspausdavęs tiek pedalų, kiek galima abiem kojomis įspausti. (Vargšui, matyt, neatėjo į galvą ant pedalų patiesti lentą ir ją priminti.) Tai juokai. Bet jie rodo, kad *mūsų bažnyčiose pirmoji vieta yra atiduota instrumento balsui*. Tuo tarpu benediktinai šitą vietą nori sugrąžinti žmogui. Juk ne instrumentas garbina Dievą žmogaus padedamas, o žmogus – instrumento padedamas. Pasivergimas mašinai žymu net ir liturgijoje. Užtat benediktinų bažnyčiose tuoj pastebi, kad vargonai pritaria chorui, o ne choras vargonams. Čia vargoninin-

kas nedemonstruoja dūdų stiprumo pamaldų metu. Žinoma, tas dar nesako, kad čia vargonai vos girdėti. Visai ne! Įeinant asistai ir vienuoliams į bažnyčią ir išeinant, vargonininkas parodo kadais net ir labai didelį savo pirštų miklumą. Bet ir tai turi savo prasmę. Tai lyg džiaugsmo himnas, žmogaus dvasios ištrauktas iš neprotingo instrumento, kad netrukus žmogaus rankomis bus aukojama vienintelė Dievui maloni ir Dievo verta Auka. Bet kai, maldos žodžiais tariant, „jau prasideda tosios stebinančios paslaptys – *iam incipiunt illa tremenda mysteria*", tuomet žmonių balsai tuoj paima viršų, ir jauste jauti, kaip instrumentas darosi klusnus žmogaus tarnas.

Antras dalykas – *grigališkojo giedojimo atgaivinimas.* Benediktinai liturgijoje nežino kitokio giedojimo būdo, kaip tik grigališkąjį. Ne čia vieta dėstyti muzikos teorijai ir aiškinti, kuo grigališkasis giedojimas skiriasi nuo kitokio. Ryškiausia jo žymė yra ta, kad jis yra vienbalsis (unisoninis) giedojimas. Ir tuo jis darosi priešginybė daugiabalsiam (polifoniniam) giedojimui. Čia nėr nei sopranų, nei altų, tenorų ar bosų. Čia tik žmogaus balsas, ir tiek. Šitoks giedojimo būdas geras tuo, kad leidžia giedoti beveik visiems, kas tik turi klausą ir šiokį tokį balsą. Tuo tarpu daugiabalsis giedojimas yra išimtinai specialiai paruošto choro dalykas ir kitiems yra neprieinamas. Grigališkasis giedojimas dar turi vieną gerą žymę, kad, būdamas muzikos atžvilgiu ne toks sudėtingas ir ne toks painus, leidžia giedotojui sekti bažnytinius veiksmus ir taip labai nepririša jo dėmesio prie pastangų išpildyti melodijas, kaip daro daugiabalsis giedojimas. Žinoma, mano galva, būtų liturgijos skurdinimas visiškai išmetant iš bažnyčios daugiabalsį giedojimą. Ką gali geras choras, išpildydamas gerą kompoziciją, to niekados nepasieks joks grigališkasis giedojimas. Bet kai reikia į liturgiją įtraukti visus maldininkus – o tai ir yra svarbiausias naujojo sąjūdžio tikslas – vienbalsis giedojimas darosi nepakeičiamas.

Toliau – *veiksmai.* Benediktinai stengiasi į liturginius veiksmus įtraukti visus pamaldų dalyvius. Tai noras liturgiją suvisuomeninti, jei taip galime pasakyti. Iš tikrųjų pastangos sveikintinos. Juk dabar žmonės gal jau per daug ati-

trūkę nuo tų veiksmų, kuriuos kunigas atlieka prie altoriaus. Tik varpelis praneša svarbiausias Mišių dalis. O galėtų – ir tai visai nesunkiai – būti kitaip. Kam tikinčiuosius atstovauti tarnui, kai jie patys gali daug dalykų atlikti. Benediktinai suprato šitą tiesą, ir jų bažnyčiose liturgijoje dalyvauja visi. Šitas dalyvavimas visų pirma reiškiasi atsakymais „Amen", „Et cum spiritu tuo", „Deo gratias", „Laus tibi Domine" ir kt. Juos atsako ne vienas tarnas, bet visi žmonės. Jei Mišios giedamos, tai visi atsako giedodami. Kad visa išeitų sutartinai, vienas duoda ženklą, diriguoja. „Credo" taip pat gieda visa bažnyčia. Tam reikalui ant kiekvienos kėdės (bažnyčia pilna kėdžių) esti padėtas lapelis su gaidomis. Liuveno benediktinai turi – be vienuolių – ir vaikų chorą, kuris sekmadieniais visas giedamąsias Mišių dalis gieda pakaitomis su vienuolių choru. Tuo būdu giedant „Credo" susidaro trys chorai: vienuolių, dalyvaujančių pamaldose žmonių ir vaikų. Tiesa, vaikai iš „Credo" gieda tik *et incarnatus est* ir t. t. Vis dėlto toks pasidalijimas, toks liturginio giedojimo išplėtimas yra labai puikus ir tiesiog atitinka katalikybės tiesą, kad visi tikintieji sudaro vieną bendruomenę, vieną mistiškąjį Kristaus Kūną. Be to, bažnyčioje esą žmonės ir savo kūno padėtį keičia pagal liturgijos reikalavimus, tai klaupdami, tai atsistodami, tai atsisėsdami. Lekcija ir Evangelija yra giedamos ne prie altoriaus, bet priėjus prie žmonių ir į juos atsigrįžus.

Visi šitie dalykai – tegul jie iš esmės nė kiek nekeičia Romos ritualo – suriša žmones su kunigu, ir tikintieji gauna gyviau pasijusti dalyvaują toje Nekruvinoje Naujojo Įstatymo vieninteléje Aukoje. Jie, be to, leidžia žmonėms lengviau suvokti liturginių veiksmų prasmę ir apskritai liturginę mintį. Reiktų tad ir mūsų krašte pradėti šį artinimo darbą. Tai, žinoma, visų pirma praktikos žingsnius turi padaryti kunigai, nes jie tik vieni yra bažnyčių šeimininkai. Bet ir pasaulininkai privalo prisidėti. Atsisveikindamas Studentų ateitininkų sąjungos pirmininką p. Skrupskelį, turėjau didelį malonumą iš jo patirdamas, kad Kaune bandoma sutelkti studentų būrelis, kuris veikliai dalyvautų Mišių liturgijoje, choru atsakinėdamas ir

vedėjui skaitant kai kurias Mišių dalis. Tai labai sveikintinas ir visokeriopai remtinas žygis. Tai pirmoji liturginio atgimimo kregždė Lietuvoje. *Omnis spiritus laudet Dominum!*

Keletas smulkmenų

Beskaitydami šias mintis, matėte du paveikslėliu: tai Liuveno rotušė ir katalikų universiteto biblioteka. Įsižiūrėkite gerai į rotušę. Kas apsiimtų šiais laikais pastatyti tokį rūmą? Ne dėl techniško sunkumo. Juk Niujorko dangoraižius pastatyti nė kiek ne lengviau. Bet dėl smulkmenų išpildymo. Josios sienos išmargintos smulkiais karnyzais ir apstatinėtos įvairiausiomis statulėlėmis. Kas šiandien turėtų tiek kantrybės? O vis dėlto buvo laikai, kada žmonės, neturėdami net nė tokių tobulų prietaisų, sukūrė nuostabių dalykų – ir turėjo kantrybės. Ar tai ne faktas, verčiąs taip pat mus susimąstyti apie savo amžių.

Kitas paveikslėlis – tai katalikų universiteto biblioteka. Ji pastatyta jau po karo beveik vienų amerikiečių, nes karo metu senąją vokiečių granatos sugriovė. Ji įrengta labai puikiai. Bet ne apie paviršių aš noriu kalbėti. Mano dėmesį atkreipė kitas, rodos, mažytis dalykėlis. Pasiimu skaityti toje bibliotekoje knygą. Atsivožiu – žiūriu, viršelyje prilipytas Švenčiausiosios Mergelės paveikslėlis, o apačioje parašas: *„Ouvrage restitué par l'Allemagne* – veikalas Vokietijos atpirktas". Vokietija, pralaimėjusi karą, turėjo Belgijai ne tik išmokėti milijonus už padarytas skriaudas, bet net ir paskiras knygas atpirkti, kurios gaisro metu sudegė. Taip, čia teisybė buvo įvykdyta net su kaupu. Ir kyla mintis: kad tai mes galėtume tokį parašą padėti bent ant bažnyčių, ant atstatytų sodybų, namų... Parašo ant sudegusių knygų jau nereikalautume.

Dar viena smulkmena. Įvairiuose universiteto institutuose kabo marmurinės lentos, kuriose surašytos pavardės studentų, kritusių karo metu. „Jie mirė atlikdami savo pareigą tėvynei. Jie mirė už jus!" – ten parašyta. Ir vėl kyla mintis: kaip tai gražu! Ir koks būtų veidmainiavimas, jeigu šitie jaunuoliai būtų mirę ne už tėvynę, bet už slaptą belgų–prancūzų sutartį, kaip kad vokiečiai stengiasi įrodyti.

KRISTAUS KARALYSTĖ

> Jis viešpataus nuo jūros iki jūros, nuo upės iki žemės skritulio pakraščių. Visi žemės karaliai garbins jį, visos tautos jam tarnaus. Jo galybė – amžina galybė, kuri nebus atimta, ir jo Karalystė nesugrius.
>
> *Kristaus Karaliaus šventės Mišių Graduale*

Savonarolos pamokslų įtakoje ir gresiančio prancūzų apgulimo akivaizdoje Florencijos miesto gyventojai 1527 m. Verbų sekmadienį išrinko Kristų savo karaliumi. Tai buvo protestas prieš to meto pakrikusį valstybės gyvenimą, prieš tas begalines rietenas ir suirutes, kurios žymėjo anų laikų Florencijos gyvenimą. Žmonių akys pasiieškojo sau valdovo antprigimtinėje tvarkoje.

Po ketverto šimtų metų popiežius Pijus XI įsteigė Kristaus Karaliaus šventę. Tai irgi buvo protesto balsas prieš mūsų dienų anarchiją. Iš tikro šiais kraštutinio demokratizmo ir net socializmo laikais paskelbti Kristaus *Karaliaus*[1] šventę – buvo daugiau, negu norėti tik praturtinti liturginę Bažnyčios pusę. Tai buvo noras parodyti pasauliui, kad jis neturi savyje jėgų išeiti iš to chaoso, kurį pats pasidarė, pamatęs antprigimtuosius nurodymus, kad reikia kelti akis aukštyn, iš kur visados ateina pagalba.

Šventė įsteigta, Kristus paskelbtas visos žmonijos Karaliumi. O mes? Mes esame tos karalystės platintojai, tojo Karaliaus tarnai, kuriems ne tik įsakyta melstis, kad ateitų Dievo karalystė, bet ir skelbti jąją visoms tautoms. Apžvelkime tad savo darbo lauką ir savo uždavinius.

[1] *Karaliaus*, taigi Pateptojo, kuris valdo savo karalystę ne pagal minios norą, bet pagal savo ir savo Tėvo amžinuosius dėsnius; kuris valdo ligi pat galo. – *A. Mc.*

Kainas, užmušęs Abelį, pastatė pirmąjį žemėje miestą. Remas, užmušęs Romulą, įsteigė Romą. „Brolio kraujas apšlakstė pirmąsias sienas" (Lucanus). Ir vieną, ir kitą brolžudį senovinė tradicija laiko didelių kultūrų kūrėjais, kultūrų, kurios vis dėlto griuvo ir daugiau nebesikėlė. Ant pačio pamatinio jų akmens buvo įspausta prakeikimo žymė.

Tai *pasaulio karalystė*, kurios steigėjai nuodėmingais veiksmais nutraukė ryšius su Dievu ir ėmėsi tvarkyti gyvenimą grynai prigimtomis priemonėmis. Bet juk prigimtosios tvarkos pirmavaizdis yra antprigimtoji tvarka, ir žmogaus pirmavaizdis yra pats Dievas. Tapti panašesniu į savo pirmavaizdį yra kiekvieno protingo sutvėrimo tikslas. Tuo tarpu santykiai su šituo pirmavaizdžiu yra nutraukti. Vadinasi, laisva valia išsižadėta galutinio savo tikslo ir leistasi klajoti nežinojime. Bet širdyje liko laimės atsiminimas, ir vieną dieną šis pasąmonės šešėlis tapo galinga mintimi – *laimės noro mintimi*. Mes norime laimės! Bet laimė pirmavaizdyje! Bet pirmavaizdis išsižadėtas ir paskelbtas svajonėmis! Bet vis dėlto mes norime laimės!

Ir štai šis laimės noras, iš vienos pusės, iš kitos – laisvas šitos laimės šaltinio paneigimas sudaro tą kiekvienos nuo religijos atitrūkusios kultūros tragediją, kurios neišvengė nei senieji, nei moderniškieji laikai. Štai kur ir mūsų kultūros krizės esmė.

XVIII a. pradžioje buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu suorganizuota kova prieš dieviškąją pasaulio santvarką. Antireligiškas moderniškosios kultūros veidas nusiėmė kaukę.

Vidurinių amžių kultūra buvo *teocentrinė*: viso gyvenimo viduryje stovėjo Dievas kaip viso ko pirmasis principas ir paskutinis tikslas, į kurį krypo kiekviena kultūros sritis ir stengėsi Jam tarnauti. Tuomet nežinota nei apie mokslo, nei apie meno autonomingumą; o ypač neautonomingas buvo pats *žmogus*.

Bet Renesanso revoliucijos viską perkeitė: naujųjų laikų kultūra pasidarė *antropocentrinė*. Žmogus yra viso ko centras; dar daugiau – jis yra viso ko *matas ir saikas*. Iš čia ir tas taip

labai pragarsėjęs „humanizmo" terminas, kuriuo apibūdinama moderniškoji kultūra. Pirmasis josios noras *yra* pašalinti iš pasaulio Dievą ir Jojo soste pasodinti žmogų. Juk ne kartą buvo skelbiama, kad „tik sunaikinus Dievybę, žmonija galės būti pašvęsta" (Karlas Rokitanskis), kad reikia paliauti būti krikščionimis, jei norime būti žmonėmis. Dievas yra didžiausia moderniškosios kultūros kliūtis. Kadangi viso ko pirmas principas yra žmogus, tad nuosekliai buvo pradėta reikalauti pašalinti Dievą iš visų gyvenimo sričių: mokslą atskirti nuo tikėjimo ir paskelbti jį esant tikėjimui priešingą, meną išlaisvinti nuo dorovingumo, teisę atskirti nuo moralės ir valstybę nuo Bažnyčios. Taigi išskyrus Dievą iš visų sričių, neliko nieko daugiau, kaip pačiam žmogui pasiskelbti Dievu ir pakartoti aną demoniškąjį *non serviam*. Ne veltui tad prof. Jodlis savo „Etikos istorijoje" rašė: „Ateityje mūsų religijai pakaks vieno dėsnio: žmogaus Dievas yra žmoniškumas"[2].

Daugybės universitetų ir aukštųjų mokyklų buvo skelbiama, kad žmogus esąs pats savęs valdovas, pats sau galįs ir turįs teisės leisti įstatymus; net esą nedorovinga, jei žmogų kas iš viršaus įpareigoja. Genijai esą anapus gero ir blogo, dar daugiau – jie yra patys gėrio ar blogio kūrėjai, kūrėjai teisės, dorovingumo ir religijos. Žmogus esąs iš prigimties geras, todėl nereikią varžyti jojo palinkimų nei stabdyti jojo aistrų. Humanistiškoji kultūra nieko nežino apie gundymus, apie antrąjį šv. Pauliaus suformuluotą ir visų jaučiamą kūno narių įstatymą: nežino nieko apie gimtąją nuodėmę ir palinkimą į blogį. Todėl jai nereikalingas nei atpirkimas, nei Dievo malonė, nei išganingoji Bažnyčios pagalba. Šitoks žmogaus *sudievinimas* yra ryškiausia mūsų laikų kultūros žymė; jame glūdi tas didis priešinimasis krikščionybei ir kartu šitos kultūros pražūtis. „Mes gerai suprantame, kokį baisų žingsnį padarė modernizmas, vadinamąją autonomiją padaręs viso žmogaus mąstymo ir veikimo pamatu. *Tai, ką Dievas laiko didžiausia nuodėme, čia paimta dorovinio ir religinio gyvenimo pradedamuoju punktu*"[3].

[2] Cit. iš: *Zach Fr.* Modernes oder Katholiches Kulturideal, 7. III Aufl., 1925.
[3] *Weiss A. M.* Lebens- und Gewissenstragen der Gegenwart.

Moderniškasis žmogus pats laisva valia išsižadėjo savo tikslo, bet milžiniškos laimės minties slėgiamas krito atgal nuo pasiektųjų savo aukštumų į pirmykščio chaoso bedugnę ir sušuko: „Viskas sudužo!" Prasidėjo visų kultūros sričių krizė. Ar reikia ją įrodinėti? Ne! Ji jau per daug ryški, kad galėtume nematyti. Pasaulio karalystės pamatai sujudėjo. Tuo tarpu Dievo pilyje suskambėjo pergalės varpas.

Dievo karalystė

Kristus yra Karalius. Bet kokia prasme? Kuo būdu Jis parodo šitą savo karaliavimą? Trumpai galėtume pasakyti: *Kristus karaliauja žemėje, visas gyvenimo sritis palenkdamas savo tarnybai.* Taigi savo karalystėje Jis neduoda autonomijos nei vienai kultūros sričiai, ką moderniškasis žmogus stengiasi taip stipriai pabrėžti, nes ši autonomija giliausioje esmėje yra ne kas kita, kaip tik pasidavimas chaotingojo prigimties prado vergijon. Kas išsilaisvina nuo religijos, tas atsiduria gamtos pančiuose. Josios dėsningumas tuomet visiškai pavergia žmogų. Todėl bus dabar suprantama, kodėl moderniškoji kultūra, taip labai mėgstanti girtis savo laimėjimais, neturi vis dėlto jėgų nei išeiti iš to užburto mechanizacijos rato, kuris įtraukia į save ir tokius švelnius dalykus, kaip menas, nei sustabdyti prasimušusį chaoso gaivalingumą, kuris pasireiškė karo ir revoliucijų metu. Taigi šita autonomija nuo religijos yra *tikroji vergija.*

Tuo tarpu Kristaus karalystėje viskas yra laisva. Bet tikroji laisvė esti tik tada, kai taip atskiras kūrinys, taip sutelktinė gyvenimo forma eina geru keliu į savo tikslą. Ogi galutinis viso žemės gyvenimo tikslas yra *Dievo tarnyba.* Tai mes turime šiandien *ypač* pabrėžti, nes šių laikų kultūra savo tikslą yra užmiršusi. Šiandien kalbame apie meno autonomingumą, mokslo autonomingumą, valstybinio gyvenimo autonomingumą. Ir šis autonomingumas suprantamas ne kaip laisvė nuo geismų įtakos, ne laisvė nuo prietarų ir sauvalės, bet kaip *laisvė nuo religijos globos.* Tuo tarpu savo esmėje me-

nas turi būti tarnavimas Amžinajam Grožiui, mokslas – tarnavimas Amžinajai Tiesai ir praktinis gyvenimas – tarnavimas Amžinajam Gėriui. Kristaus karalystėje šitie elementai to ir siekia, ir čia jie randa tobuliausią savo išsiplėtojimą.

Kristaus karalystės tikslas yra, kaip minėta, visas gyvenimo sritis palenkti savo tarnybai, arba, kitais žodžiais tariant, *idealą realizuoti priginčioje tvarkoje*. Bet kadangi gyvenimas yra palenktas žmogui kaip tobuliausiam sutvėrimui, taigi šitas Kristaus karalystės tikslas darosi labiau konkretus, galimas pareikšti tokiu posakiu: *sukurti pilnutinį žmogų*, arba, kaip šv. Paulius sako, nusivilkti senąjį žmogų ir apsivilkti naujuoju žmogumi (plg. *Kol 3, 9*).

Šiam tikslui realizuoti Kristus turi dvi priemones: *save Patį*, kaip visuotiniojo idealo pavyzdį, ir *savo mokslą*, pasižymintį universaliu savo pobūdžiu. Svarbiausias krikščionio uždavinys tapti kuo labiausiai panašiam į Kristų. *Sekimas Kristumi* yra pirmoji krikščioniškojo tobulumo pareiga. Kas gi yra Kristus?

Jis yra *naujas Žmogus*, kokio pasaulis nėra matęs ir nematys. Bet jis yra kartu ir *tikras Žmogus*. Jis negyvena pasaulyje, neina kartu su pasauliu, bet ir nuo jo nebėga. Jis jo neieško, bet leidžiasi būti randamas. Jis yra *pilnutinis Žmogus*, ir tai yra Juoju sekimo prasmė. Jis nori ir visus žmones padaryti į save panašius.

Bet Kristus yra kartu ir *Tikras Dievas*. Kitų religijų steigėjai buvo tikri žmonės; tuo tarpu krikščionybės steigėjas yra kartu ir Tikras Dievas, žmogystę sujungęs su Dievyste ir tuo būdu tapęs visuotiniuoju idealu. Dėl šitų savo ypatybių Kristus yra artimas visiems laikams ir visiems žmonėms. Visuotinumo charakteris spindi ir Jojo moksle.

Dievo karalystė nėra užkampio karalystė, nėra tautinė karalystė. Ji yra pasaulio karalystė, ir Jo įstatymas yra pasaulio įstatymas. Kokį didį žmogų, tegul jis vadintųsi Sokrato ar Platono vardu, išdrįsime laikyti idealu visiems laikams? Koks mokslas išdrįs lygiu paprastumu kreiptis taip į kūdikius, taip į mokslininkus? O krikščionybė išdrįso ir laimėjo. Ji yra visų tautų ir visų laikų religija, nes ji yra tikroji žmogiškoji religija.

Dvejopas buvo Kristaus pasiuntinybės tikslas: religinis ir kultūrinis atpirkimas. Pirmąjį jis atliko ant Kalvarijos kalno pats, išlaisvindamas žmoniją iš tamsos galybių. Antrąjį turi įvykinti Jojo mokslas, pervertindamas visas kultūrines senojo pasaulio vertybes. Šis atpirkimas krikščionybei yra tiek pat charakteringas, kiek ir pirmasis. Kur tik ji įžengia, ten ne tik tikrąją religiją paskleidžia, bet ir diegia tikrosios kultūros supratimą – ir tai visose josios srityse.

Pirmasis atpirkimas jau atliktas, nes jo vykintojas buvo pats Kristus. Antrasis – pavestas krikščionybės skleidėjams, netobuliems žmonėms, ir todėl dar taip ilgai žemėje neįsistiprina. Jojo vaisių pasirodymo greitumas priklauso nuo skleidėjų tobulumo ir uolumo. Taigi dabar mes ir priėjome prie mūsų pareigų Kristaus karalystės atžvilgiu.

Mūsų pareigos

Kad pataisytume dabartinių laikų gyvenimą, neturime tik jį kritikuoti ir pykti. Tas nieko negelbės. Neturime teisės taip pat laukti stebuklo ar šventojo, kad jis juos pataisytų. *Mes patys turime padaryti stebuklą, mes patys turime būti šventi.* Dievas tam darbui duoda priemonių. Jis nesiųs šventojo, nes jam nebūtų pas mus vietos; mes patys jo nesuprastume, kaip nesuprantame, kiek gali Dievo malonė. Taigi kokios mūsų pareigos dabartiniais laikais Dievo karalystei platinti? Pradėkime nuo savęs pačių.

Jas galime taip trumpai pareikšti: *nusigręžti nuo pasaulio, atsigręžti į save, atsinaujinti Dievuje.*

Nusigręžti nuo pasaulio. Ligi šiol mes buvome per daug į jį įsižiūrėję. Mes rūpestingai klausinėjome jo nuomonės, vaikėmės jo madas visose srityse, bijojome atsilikti nuo „gyvenimo reikalavimų" ir tuo būdu netekome *mąstymo savarankiškumo.* Mūsų darbai turėjo ryškų moderniškos kultūros atspalvį, turėjo tų pačių klaidų ir blogybių, kaip ir visas mūsų dienų gyvenimas, mes per daug nekritiškai ir tiesiog nevyriškai priėmėme kai kurias jojo apraiškas (pavyzdžiui, moderniškus šo-

kius) ir todėl netekome *veikimo savarankiškumo*. Bet šiandien, kada ypač svarbu būti Kristaus karžygiais, šiandien turime nusigręžti nuo pasaulio ir, gyvenant pačiame jojo sūkuryje, vis dėlto neleisti jam absorbuoti nei savo minčių, nei darbų. Ši pareiga yra pirmoji pareiga, nes josios reikalauja ir mūsų principai. *Ateitininkai* – taigi *ateities žmonės*, taigi *ne dabarties*, taigi pasirengusieji netolimuose laikuose realizuoti savo idealą. Todėl reikia mylėti ateitį, ne dabartį. *„Praesens imperfectum, perfectum futurum* – dabartis netobula, tobula ateitis".

Atsigręžti į save. Ši pareiga yra taip aiški, jog nė nereikėtų plačiau apie ją kalbėti. Savęs pažinimas ir ištobulinimas yra kiekvienam darbui sėkmingumo laidas. Tai ypač reikalinga Kristaus karalystės platinimui. Bet šis atsigręžimas į save turi būti ne *pasyvus stebėjimas*, tik *aktyvus pertvarkymas* savo vidaus pagal Kristaus Bažnyčios dėsnius. Viskas tobulinama šiais nepaprastos pažangos laikais, viskas gerinama, – tad argi mūsų vidus gali atsilikti! „Teatsitraukia visa, kas buvo sena, tebūna viskas nauja: širdis, žodžiai ir darbai" (šv. Tomas Akvinietis).

Atsinaujinti Dievuje. Šiam darbui tarnauja ketveriopos mūsų pareigos, kurias turime atlikti Kristaus karalystėje:

1. *Ištikimai laikytis savo Karaliaus įstatymų.* Be šitos pareigos nė vienas negali vadintis Kristaus kareiviu. Ir šis darbas yra geriausia taip mūsų, taip mūsų religijos apologija.
2. *Nesigėdinti Jojo žodžių, juosius ginti ir už juos kovoti.* Tai svarbu tada, kai susiduria pasaulio pasityčiojimai su principų reikalavimais. Bet mes turime būti vyrai!
3. *Kovoti už Kristaus karalystę su josios priešais ligi galo.* Kokie tie priešai bebūtų, iš kokios visuomenės dalies jie bepareitų – vis tiek!
4. *Pasaulio karalystę palenkti Dievo karalystei.* Tai yra paskutinė ir didžiausia mūsų pareiga. Josios neatlikę, mes savo gyvenimo ir mumis pasitikėjimo nepateisinsime.

Atsinaujinimas Dievuje geriausiai galimas per Eucharistijos meilę. Šventojoje Komunijoje, kaip labai gražiai rašo Eri-

chas Przywara SJ savo knygelėje „Eucharistie und Arbeit", į žmogaus širdį nužengia įsikūnijusi malonės Pilnybė. Žmogus tada priima patį malonės Davėją. Iš to logiškai eina, kad šito žmogaus darbai turi būti Kristaus darbai. *Kristaus* darbai, vadinasi, ne menkučiai darbeliai; ne darbai, galimi padaryti ir stabmeldžio, kuriame Kristus negyvena, – bet darbai, verti žmoguje gyvenančio Dievo Sūnaus, tikri Kristaus darbai. Žmogaus su Dievu susivienijimas šv. Komunijoje geriausiai tobulina sielą ir daro ją panašesnę į josios Pirmavaizdį, o su ja ir visą pasaulį. Todėl eucharistinis judėjimas turėtų pas mus ypač stiprėti. Bet apie tai vėliau gal turėsime progos kiek plačiau pakalbėti.

Štai mūsų pareigos. Nuo jų atlikimo pareis greitesnis ar vėlesnis Kristaus karalystės laimėjimas.

Laimėjimas

Kad Kristus laimės – tai aišku. Tiesa visuomet laimi. Dažnai ji laimi paskutinė, bet *užtat galutinė*. „Kiekvieno didelio istorijos periodo gale, – sako Donoso Cortesas[4], – stovi katastrofa. Kiekvienas baigiasi prigimtu blogio pralaimėjimu ir antprigimtu gėrio laimėjimu, tiesiog įsikišant pačiam Dievui. Taip buvo tvano metu, taip Velykų Penktadienį ant Kalvarijos kalno, taip bus ir pasaulio pabaigoje". Mūsų laikų renesansiškas periodas ir baigėsi didžiule katastrofa. Ar ji kartais irgi nerodo gėrio laimėjimo? Rodos, kad taip! Kristaus Tiesa kas sykis vis labiau įsigali visose gyvenimo srityse. Jeigu taip, tai mes dar labiau turime sukrusti, kad nepasirodytume tinginiais ir ištižėliais. Tokiais atvejais priešingos jėgos deda didžiausių pastangų sprunkantį iš jų rankų laimėjimą bent kuo ilgiausiai palaikyti. Mes tad turime pabaigti tą kovą, kurią pradeda pats Karalius, ir ši pabaiga ar tik nebus *mums* sunkiausia, bet užtat ir garbingiausia. Nugali tas, kas nugali paskutinis!

[4] Žr. *Zach Fr.* Modernes oder Katholiches Kulturideal, 3 Aufl., Herder, 1925, p. 351.

KELKIS, JERUZALE!

Moderniškosios kultūros atpirkimas

> Keliai į Sioną liūdi, nes nėra kam eiti į šventes. Visi jos vartai išgriauti, jos kunigai dejuoja, jos mergaitės sielvartauja, karti jos dalia (*Rd 1, 4*).
>
> Jeruzale, Jeruzale, sugrįžk pas Viešpatį savo Dievą (plg. *Jer 31, 21*).

Velykos yra atpirkimo šventė. Liturginiais savo veiksmais Bažnyčia kasmet primena mums tą didį Kalvarijos įvykį, kuris buvo pažymėtas net sujudinimu gamtos gaivalo: žemė drebėjo, saulė užtemo. Taip buvo mirštant Kristui. Ir tas momentas buvo perėjimas iš senosios eros į naująją. Aprimusi žemė jau buvo *nauja* žemė, prašvitusi saulė jau buvo *nauja* saulė, atsipeikėję žmonės jau buvo *nauji* žmonės. Pasaulis jau buvo atpirktas.

Atpirkimas yra išlaisvinimas. Štai kodėl taip Senajame Įstatyme, taip Naujajame Įstatyme Velykos yra visados didžiausio džiaugsmo šventė. Išrinktoji Dievo *tauta* savo Velykomis prisimindavo išėjimą iš *Egipto* vergijos; atpirktoji Dievo *žmonija* prisimena išlaisvinimą iš *nuodėmės* vergijos. Josios džiaugsmas užtat daug didesnis. Šitokio džiaugsmo prasmę turi krikštynų puota, šitokiu džiaugsmu žėri einančio nuo klausyklos žmogaus veidas. Jie švenčia savo privatiškas Velykas. Bet mes reikalingi viešų Velykų, mes reikalingi bendrojo krikšto ir bendrojo nuodėmių atleidimo. Mūsų laikų kultūra irgi šaukiasi atpirkimo. Tik kur jo ieškoti? Ar Kristus dar kartą ateis? Šiam reikalui pasvarstykime keletą dalykų.

1. Kristaus kančios žygis

„Gelbėk mane, Dieve, nes vandenys siekia man kaklą! Klimpstu į dumbliną gelmę, nėra kur koja pasiremti. Patekau į gilius vandenis, ir bangos mane skandina. Pavargau

besišaukdamas pagalbos, išdžiūvo man gerklė. Akis pražiūrėjau belaukdamas tavo pagalbos. <...> Prieik prie manęs, atpirk mane, išlaisvink mane nuo priešų!" (*Ps 69, 2–4, 19*).

Taip vaitojo žmonija Dovydo laikais. Pirmosios nuodėmės prakeikimas slėgė pasaulį, ir šis dejavo josios pančiuose. Juk nuodėmės tragiškumas tame ir glūdi, kad ji atitraukia žmogų nuo Dievo, nuo amžinojo gyvenimo, pasmerkdama jį klajoti nežinojime ir vegetuoti savo menkystėje. Nuodėmė yra atsitraukimas nuo gyvenimo! Vadinasi, ji yra *mirtis*. O kas kartą jau mirė, to jokios *žmogiškos* priemonės nebeprikels. Taip yra su fizine mirtimi, taip su moraline.

Štai kur glūdi nupuolusios žmonijos tragedija. Ji mirė: vadinasi, nusidėjo pati, bet prisikelti pati jau nebepajėgė. Tūkstančius kartų žmonija bandė pakilti aukštyn ir tūkstančius kartų, kaip tas graikų Ikaras, krisdavo žemėn; o paskutinis kritimas buvo dar baisesnis už pirmąjį. Kiekviena tokia pastanga tik patvirtindavo baisią tiesą, kad tarp žmogaus ir Dievo atsivėrė bedugnė, kurią joks sutvėrimas negali peržengti. Čia reikėjo dieviškos galybės.

Dievas siuntė todėl savo sūnų Jėzų Kristų, kad šis savo nekaltumu pergalėtų pasaulio sugedimą ir savo prisikėlimu – visur viešpataujančią mirtį. Savo kančia, mirtimi ir galop prisikėlimu Kristus nutiesė tiltą per tą bedugnę, suvienijo atitrūkusią žmoniją su Dievu ir paliko priemonių toliau tęsti tąjį susivienijimo darbą.

Šios priemonės, šis žmogaus kelias prie Dievo ir yra *krikščionybė*. Josios pamatuose glūdi *auka*. Kažkieno teisingu, nors truputį šiurkščiu pasakymu idėja yra lyg žvėris: ji visados minta aukomis. Nerasdama jų vienoje vietoje ji keliasi kitur. Ir kuo kilnesnė idėja, tuo nekaltesnės aukos reikalauja. Krikščionybė pastatyta ant *nekalčiausios aukos* – Dievo Žmogaus ir išaugusi iš nekalto kankinių kraujo.

Bet kas gi yra ta krikščionybė? Ar tik religija? Ne! Krikščionybė nėra tik „religija" arba „konfesija", kaip šitie žodžiai suprantami dabar, vadinasi, prasme sistemos, kurioje yra dogmatiškų tiesų, į kurias reikia tikėti, ir moralinių įstatymų, pagal kuriuos reikia gyventi. Žinoma, ir viena, ir kita

krikščionybėje yra, bet tai dar neišsemia josios esmės. Krikščionybė nėra nė grynas „religingumas", pasireiškiąs daugiausia jausmų srityje ir moderniškų laikų pripažįstamas vienintele žmogui tinkančia religija. Ir šis elementas krikščionybėje yra. Bet ne čia josios esmė. *Krikščionybė yra dieviško plano vykdymas taip pasaulyje, taip žmonėse.* Dievas leido pasaulį ir žmogų ir paskyrė jam tikslą *pagal savo planą*. Tuo tarpu žmogus atitrūko nuo tojo plano ir nuėjo savais keliais. Kristus savo kančios žygiu vėl atitaisė žmonijos kelią, o dieviško plano vykdymą paliko krikščionybei. Ir atpirktajai žmonijai nėra kitokio kelio, kaip tik per krikščionybę į pilnutinį gyvenimą arba nuo krikščionybės atgal į nupuolusios prigimties būklę (*in statum naturae lapsae*). Todėl labai teisingai Erwinas Reisneris vadina istoriją kaip nupuolusią ir kelią į teismą. Ir su kokiais parodymais atsistos šitame teisme moderniškoji žmonija?

2. *Išganytojo skundas*

Įžangoje minėjome, kad mums reikia bendro atleidimo ir atpirkimo, nes mūsų laikai padarė didelę nuodėmę, kuri slegia moderniškąją žmoniją. Su šia nuodėme ji negali pasirodyti teisme: ją reikia atpirkti. Kokia ta nuodėmė?

Melo demonas, gundydamas pirmuosius žmones, pasakė: *„Būsite kaip Dievas"*. Tiesos Dievas, atpirkdamas žmones, irgi pasakė: *„Būsite kaip Dievas"*. Koks skirtumas? Demonas šiam dieviškumui pasiekti pasiūlė žemiškas priemones ir pasitikėjimą savimi. Imkite užgintą vaisių, valgykite, atsidarys jums akys... Akys atsidarė. Jie pasijuto netekę visko, kas buvo antprigimta; pasijuto atsidūrę grynoje grynoje prigimtinėje būklėje, likę tik – protingi gyvuliai. Pakilti ligi dieviškumo savo jėgomis pasirodė ne tik negalima, bet net bandymas baigėsi visišku pralaimėjimu, nes jis stojo į kovą su Dievo įsakymu. Priešingai Kristus. Jis kalbėjo: imkite ir valgykite; štai mano Kūnas. Pildykite valią To, kurs yra mane siuntęs. Taigi čia jau nurodomos ne žmogiškos priemonės,

bet dieviškos, ne pasitikėjimas savimi, bet Dievu. Ir tik šitas kelias veda į dieviškumą. Demoniškasis *non serviam* pasmerkia žmogų amžinam vergavimui. Maištas prieš Dievą yra didžiausia nuodėmė ir kartu didžiausias savęs sunaikinimas.

Stovėdami mūsų laikų sudužimo ir pranašaujamo kultūros galo akivaizdoje, mes taip ir norime paklausti, kas yra viso to priežastis? Ar čia nebuvo pakartota tas demoniškas nenoras nusilenkti pasaulio Valdovui? Ar žmogus tuo būdu tik pats kartais neuždarė sau kelio į laimę? Ir žvilgis į istoriją visa tai patvirtina. Dievas leido į pasaulį žmogų, kaip kūrėją, kaip savo bendradarbį, užbaigti visatos tvėrimo darbus. Taip, kūrėją! Vadinasi, galintį šį tą sukurti kad ir tik *reliatyviai* iš nieko, bet vis dėlto iš *nieko*! Štai puikybės pradžia. Ir naujų laikų žmogus užmiršo, kad jis gyvena ir kuria ne sau, o tam, kad įkūnytų numatytus Dievo tikslus. Jis ėjo į pasaulį, jausdamasis esąs absoliutus jo valdovas; jis mynė jį po kojomis; jis savo šiurkščia ranka užmušė gamtos grožį ir galop pasidarė ne mažutis kūrėjas, tik didelis ardytojas. Jis pasipriešino net pačio Dievo tvarkai. Didysis Kūrėjas į medžiagą įdėjo aukštesnio gyvenimo principą, didysis ardytojas drįso jį paneigti ir paskelbti, kad pasaulyje yra tik negyva medžiaga. Dievas sukūrė antgamtinį pasaulį, žmogus pavadino jį svajonėmis ir sapnais. Laisvai ir dovanai gautas kūrybos jėgas jis pavertė pasipelnijimo šaltiniu: kūryba virto amatu. Štai moderniškosios kultūros nuodėmė ir josios noras išsiveržti iš po Dievo globos.

Kai Didįjį penktadienį Kryžiaus adoracijos metu giedamos improperijos, kur Dievas skundžiasi savo išrinktąja tauta, man visados ateina į galvą mintis, kad Išganytojas tikrai taip lygiai galėtų nusiskųsti ir moderniškąja žmonija.

„Atpirktoji mano žmonija! Ką aš tau padariau? Ar kuo užgavau? Atsakyk!

Ar už tai, jog miriau, kad tu gyventum, tu mane vėl tūkstančius kartų persekioji?

Per du tūkstančius metų tau rodau tikrosios kultūros kelią, o tu man rengi mano ištikimuose naują kryžių.

Aš ėmiau tave, lyg paklydusią avelę, ant savo pečių ir nešiau pas savo Tėvą; aš tau atskleidžiau Dievybės paslaptis, o tavo vadai mane laikė tik grynu žmogum.

Aš tave ištraukiau iš moralinio skurdo ir per dvidešimt amžių skelbiau tikrojo gyvenimo išmintį, o tavo mokslininkai ir poetai vadina mane pamišėliu ir psichopatu.

Aš tau parodžiau tikrąją, nesikeičiančią amžinojo gyvenimo realybę, a tu mane profesorių lūpomis pavadinai faulonu – šmėkla.

Aš tau suteikiau neišsenkančios gyvybės šaltinį, o vienas iš tavo garbinamų dievaičių, paskelbė, kad Dievas jau miręs.

Populo meus..."

Tiesa, visais laikais buvo nuodėmių ir bus. Bet niekados tos nuodėmės nesistengta pateisinti mokslišku ir net doroviniu atžvilgiu, kaip šiandien. Viduramžiais daug buvo blogo ir netiesos. Bet netiesa buvo netiesa ir nuodėmė – nuodėmė. Niekas jų nebandė pridengti etišku arba net religiniu apsiaustu. Šiandien daros visai priešingai. Mes gyvename *ypatingo* pakrikimo laikus.

3. *Mūsų dienos laukia atpirkimo*

Neramios mūsų miego dienos ir audringos mūsų budėjimų naktys. Mes savo apsvaigime blaivomės ir savo blaivume apsvaigstame. Mes neskiriame nei metų dalių, nei dienos atmainų. Pasaulis virto mums chaosu. Mes ilgimės tvarkos, mes ilgimės slėpinių, mes ilgimės nežinia ko. Ir naujųjų laikų Saulius, daugiau gal negu kuris kitas pažinęs moderniškojo žmogaus nerimą, formulavo jo objektą: „Tu matai, Jėzau, mūsų reikalus... Visi yra tavęs reikalingi, net ir tie, kurie to nežino... Išalkusis įsivaizduoja, kad ieško duonos, o jis tavęs alksta; ištroškęs mano, kad nori vandens, o jis tavęs trokšta; liguistas svajoja apie sveikatos atgavimą, tuo tarpu jo liga yra tavęs stoka. Kas ieško pasaulyje grožio, tas nematomai pačiam sau ieško tavęs, kuris esi tobulas ir užbaigtas grožis; kas savo mintyse ieško tiesos, tas ir nenorėdamas

tavęs troškta, kuris esi vienintelė ieškojimo verta tiesa; kas gi rūpinasi taika, tas ieško tavęs vienintelės taikos, kurioje gali pasilsėti neramiausios širdys..."[1]

Senovės pasaulis šaukėsi išganymo. Bet senovė jau toli. Palikime istoriją teisti istorijai. Mes, dabartiniai žmonės, pažvelkime į dabartį. Visas pasaulis dejuoja moderniško pakrikimo pelkėse. Jų visų ištiestos rankos laukia išganymo. *Veni, Domine Jezu*!.. Šiandien mes žinome Išganytojo vardą, žinome, iš kur laukti pagalbos ir kaip nugalėti mus prislėgusį blogį. Šventojo Kryžiaus prefacijoje mes randame savo šauksmui atsaką, kad: „...iš kur mirtis atsirado, iš ten gyvybė kiltų, ir tas, kurs medžiu nugalėjo, medžiu būtų nugalėtas..." Pirmieji žmonės medžio vaisiumi buvo suvilioti. Kryžiaus medžiu jų suviliotojas buvo nugalėtas. Tad jeigu mus suviliojo stabmeldiškas mokslas, nugalėkime jį krikščionišku mokslu; jei mus supainiojo stabmeldiškos visuomenės gyvenimas, nugalėkime ji krikščioniškuoju gyvenimu; jei mus apgavo stabmeldiškas menas, eikime ieškoti paguodos krikščioniškam mene. Iš kur atsirado mirtis, iš ten tegul kyla gyvybė!

„Pažvelk į Kristaus kryžiaus garbę. Jau karalių kaktose šis kryžius prisegtas, iš kurio jo priešai tyčiojosi. Pasėkos įrodė jo galybę. Kristus pavergė pasaulį ne geležimi, bet medžiu. Priešams rodėsi, kad Kryžiaus medis vertas paniekos, ir, stovėdami prieš tą medį, kraipė galvas ir kalbėjo: „Jei jis Dievo Sūnus, tegu nužengia nuo Kryžiaus. O jis ištiesė savo rankas į netikinčią ir jam prieštaraujančią tautą"[2].

Taigi kelkis, Jeruzale, kelkis, raudanti žmonija, ir eikime. „Štai Kryžiaus medis, ant kurio kabėjo pasaulio išganymas, imkim pagarbinkim!" Nuo jo nužengė Atpirkimas prieš du tūkstančius metų, nuo jo laukiame mes Išganymo ir šiandien. Jis kyla vaduojančiu simboliu taip ant Romos Kapitolijaus, taip ant menkutės Afrikos negro palapinės. Jis yra Išganymo ženklas visiems laikams ir visiems žmonėms.

[1] *Papini G.* Kristaus istorija, t. 2, p. 221.
[2] *Augustinas.* Tractatus super psalmos. De ps. 54.

*

Velykų naktis! „Tai naktis, kuri stulpo šviesa išvaikė nusidėjimų tamsybes. Tai naktis, kuri šiandien per visą pasaulį tikinčius Kristumi, atskirtus nuo pasaulio ydų ir nuodėmių tamsos, grąžina malonei, sujungia su šventumu. Tai naktis, kurią Kristus, sutrupinęs mirties pančius, kaip nugalėtojas, prisikėlė... Šios todėl nakties šventimas išvaiko nusikaltimus, plauna kaltes, puolusiems grąžina nekaltybę, nuliūdusiems džiaugsmą, pašalina neapykantą, rengia taiką ir valdžias palenkia" (*Exultet*... giesmė šventinant Velykų žvakę). Moderniškasis pasaulis pasiilgo tokios nakties, ir todėl mūsų laikais Velykos turi būti švenčiamos su ypatingu dvasios pakilimu.

GRĄŽINKIME ŠVENTIESIEMS METAMS JŲ PRASMĘ

Šventieji metai prasidėjo. Popiežius aukso plaktuku sudavė į duris, sakydamas: „Štai Viešpaties durys, pro kurias įeina teisingieji. Viešpatie, išklausyk mano maldą". Ir šimtai tūkstančių eis pro šias duris, kad pelnytų atlaidus. Šimtai tūkstančių keliaus į Amžinąjį miestą ir nušvitusiomis akimis žvelgs nuo Monte Mario į po jų kojomis išsitiesusią nežlungančią Bažnyčios sostinę. Paskui sugrįš iš šventos kelionės pavargę ir dar ilgai gyvens gautais įspūdžiais. Tačiau ar tuo Šventieji metai turi ir baigtis? Ar jie neturi būti pažymėti kuo nors konkretesniu, kuo nors apčiuopiamesniu, kas tarnautų ne tik asmeniškai mums patiems, bet ir mūsų artimui, liudydamas mūsų tikrąją Dievo meilę? Šventieji metai teikia visuotinius atlaidus. Tačiau tokius pat atlaidus teikia ir daugybė kitokių religinių progų, anaiptol nesusijusių nei su kelione į Romą, nei su šimtmečio puse ar ketvirčiu. Ar tik šių atlaidų gavimu Šventieji metai turėtų ir išsisemti? Šventuosius metus krikščionybė perėmė iš Senojo Testamento, perėmė *su ta pačia prasme,* kurią jie ten turėjo. Tačiau ši prasmė mūsų yra pamiršta. Tegu skaitytojas šitoje vietoje sustoja ir pamąsto; kokią gi prasmę turėjo Šventieji metai Senajame Įstatyme? Retas, labai retas kuris, išskyrus egzegetus ir teologus, į šį klausimą atsakys. Tuo tarpu be šios prasmės Šventieji metai *mums patiems* pasiliktų per daug subjektyvūs ir todėl per mažai reikšmingi.

Kiekvieni penkiasdešimtieji metai Senajame Testamente turėjo būti jubiliejiniai. Trimitų garsai turėjo pranešti Izrae-

lio tautai, kad jos bendruomenei prasideda naujas gyvenimo tarpsnis. Šiais metais buvo draudžiama dirbti žemę, nuimti savaime laukuose ar vynuogynuose užaugusį derlių. Šiais metais turėjo būti paleisti laisvėn visi vergai, dovanotos visos skolos. Parduota nuosavybė turėjo grįžti seniesiems savininkams. „Švęsite penkiasdešimtuosius metus ir paskelbsite laisvę krašte visiems jo gyventojams. Tai bus jums jubiliejaus metai; sugrįšite kiekvienas jūsų prie savo nuosavybės ir kiekvienas į savo šeimą" (*Kun 25, 10*). Ir kitoje vietoje: „Taigi šiais jubiliejaus metais sugrįšite kiekvienas jūsų į savo nuosavybę" (*Kun 25, 13*). Kitaip sakant, visa, kas anksčiau buvo parduota ar kokiu nors kitokiu būdu perleista, dabar turi būti grąžinta atgal. Šis nuostatas buvo ypač svarbus žemės atžvilgiu. Mozės įstatymas neleido žemės parduoti visam laikui. „Žemė nebus parduodama visam laikui" (*Kun 25, 23*). Net ir nesulaukus jubiliejinių metų, žemės pardavėjo giminės turėjo teisę žemę atpirkti grąžindami sumokėtą sumą. Jeigu tačiau jie pinigų neturėjo, žemė jų galėjo likti parduota ligi jubiliejinių metų. „Jubiliejaus metais nuosavybė turi būti perduota ir jis sugrįš į savo nuosavybę" (*Kun 25, 28*). Tas pat buvo taikoma ir kaime esantiems namams, nes jie sudarė žemės nuosavybės dalį (plg. *Kun 25, 31*). Tiktai miestų namai galėjo būti atperkami per vienerius metus. Paskui jie pereidavo amžinon pirkėjo nuosavybėn ir net jubiliejiniais metais neturėjo būti grąžinami, išskyrus levitų miestų namus (plg. *Kun 25, 29–33*).

Ką šitais reikalavimais norėjo Mozė pasiekti? Ne ką kita kaip tai, kad Izraelio tautoje būtų vykdomas socialinis paskirstomasis teisingumas; kad nuosavybė nesusitelktų vienose rankose; kad nesusuktų sau lizdo Dievo išrinktoje tautoje kapitalistinės užmačios. Jubiliejiniai metai Izraelyje buvo didelis socialinio gyvenimo veiksnys. Jis neleido žemei atsidurti turtuolių rankose. Jis apsaugojo vargšus nuo moraliai prievartinio savų daiktų perleidimo kitiems, turintiems daugiau pinigų. Jis mokė žmones neprisirišti prie turto ir jo be tikro reikalo neieškoti. Jis galop medžiaginius daiktus aiškiai palenkė žmogaus tarnybai. Vėlesnis Kristaus patarimas nekrauti

žlungančių turtų žemėje jau buvo pradėtas vykdyti Mozės įstatyme. Šventieji arba jubiliejiniai metai kaip tik ir buvo tokio nekrovimo išraiška. Šalia religinio-kultinio pobūdžio jubiliejiniai metai Senajame Testamente turėjo labai ryškų socialinį bruožą.

Ar nereikia šio bruožo atgaivinti ir mūsų Šventuosiuose metuose? Ar šalia šventų kelionių, atlaidų, maldų nereikia pažvelgti ir į mūsų krikščioniškąją bendruomenę? Ar nereikia, kad Šventieji metai taptų naujo gyvenimo pradžia ne tik mums individualiai, bet ir bendruomeniškai? Be abejo, socialinio paskirstomojo teisingumo formos šiandien yra pakitusios. Šiandien nereikia grąžinti seniesiems savininkams to, kas buvo parduota. Šiandien nereikia paleisti vergų. Nereikia palikti dirvonuojančios žemės. Mūsų socialinis gyvenimas yra per daug sudėtingas, kad šitokiomis primityviomis priemonėmis mes galėtume išspręsti socialinį klausimą, kaip jį išsprendė Mozė. Tačiau Mozės jubiliejinių *metų dvasia* yra pasilikusi ta pati. O ta dvasia sakyte sako, kad *Šventieji metai turi būti atsipalaidavimas nuo turto artimo meilės reikalui. Šventieji metai turi būti didžiųjų artimo meilės darbų metai.* Tai, kas paprastaisiais metais buvo daroma tik mažu mastu, kas buvo atiduodama tik trupiniais, Šventaisiais metais turi būti atliekama su kaupu. Kiekvienas krikščionis Šventaisiais metais turi pasirodyti artimo meilės apaštalas. Krikščionybė nenustato artimo meilei reikštis konkrečių formų. Ji tik įsako artimą mylėti taip, kaip patį save. Būdama laisvės religija, ji pačiam žmogui palieka susikurti artimo meilės formas ir surasti priemonių jai vykdyti. Tačiau artimo meilės įsakymas yra toks pat griežtas, kaip ir Dievo meilės. Ir žmogus bus melagis, kuris sakys, kad jis myli Dievą, o nemylės savo artimo. Todėl kiekvienas bus melagis, kuris keliaus į Romą, žengs pro šventąsias duris ir sykiu kišenėje turės išsipūtusią piniginę. Kiekvienas bus melagis, kuris lankys Romoje keturias bažnyčias, tikėdamasis gauti atlaidus, o grįžęs reikalaus nuomos iš savo namo gyventojų, nepaisydamas, kad jie sunkiai verčiasi; kad jų tėvas ar mo-

tina yra bedarbis ar ligonis; kad jie turi didelį būrį vaikų. Šventieji metai turi būti *džiaugsmo metai*, kaip to reikalavo jau Mozė.

Be socialinės prasmės Šventieji metai nėra anos durys, pro kurias įeina teisingieji. Apreikšti šitą prasmę, ją savo darbais įvykdyti reiškia tikrai išgyventi Šventuosius metus, išgyventi taip, kaip jų norėjo Dievas, įsakydamas juos Mozei. Senasis Testamentas reikalavo Šventaisiais metais dovanoti skolas. Ar šis reikalavimas jau yra pasenęs? Ar mes negalime dovanoti skolų visiems tiems, kurie skolinosi ne bizniui, bet savam vargui pagelbėti? Ar tokių tarp mūsų nėra? Mozė reikalavo nedirbti Šventaisiais metais žemės ir neimti savaime užaugusio derliaus. Ar šis reikalavimas negalima pritaikyti ir mums? Ar mūsų pirigai bankuose neneša derliaus? Ar negalima šio derliaus Šventaisiais metais neimti į savą kišenę, o pavesti jį vargšams, tremtiniams, našlėms, kultūros darbams? Mozė reikalavo jubiliejiniais metais paleisti vergus. Vergų dabar nėra išskyrus Rusiją ir jos dominuojamus kraštus. Bet ar tie šimtai tūkstančių darbininkų, kurie dirba fabrikuose, nėra savotiški vergai? Ar negalima jiems padidinti užmokestį Šventaisiais metais, kad ir jie pajustų džiaugsmą? Mozė reikalavo jubiliejiniais metais grąžinti atgal levitų namus. Ar negalima šio reikalavimo įvykdyti tuo būdu, kad sakysime, pabėgėliams ir tremtiniams Šventaisiais metais yra sumažinama nuoma už butus ir kambarius? Užuot grąžinus nupirktus pastatus, žemes, ar negalima paskirti stambesnes sumas šalpos ir kultūros reikalams? Ar negalima ką nors didingesnio sukurti Šventųjų metų atminimui? Būdų yra begalės. Reikia tik geros širdies. Tačiau argi Šventieji metai nėra tam, kad pažadintų žmogaus širdį? Atidarydamas šventąsias duris popiežius meldėsi: „Atsidarykite, atsidarykite, teisingumo vartai, kad tikintieji, Šventųjų metų atgaila nuo kaltės apvalyti, būtų verti išmelsti savo tikėjimo atlygį". Bet kaipgi mes būsime apvalyti, jeigu pamiršime artimą, pamiršime kaip tik šiais Šventaisiais metais, kurie turi būti visoms krikščioniškoms šalims laisvės ir džiaugsmo metai?

YMCA KATALIKIŠKUOJU POŽIŪRIU

Lietuviškasis tremties ir emigracijos jaunimas jau keleri metai, kai susiduria su viena organizacija, kuri rengia stovyklas, steigia bibliotekas ir klubus, rodo filmus, kuri tačiau ne vienam kelia įtarimo neaiškiu savo pobūdžiu ir mums svetima savo dvasia. Tai *YMCA* (vyrams) arba *YWCA* (mergaitėms). Ši organizacija yra ypač paplitusi anglosaksiškuose kraštuose. Tačiau pokariniais metais (po Pirmojo pasaulinio karo taip pat) ji išvystė savo veiklą ir Europoje. Kas tad yra ši organizacija ir kaip jos atžvilgiu mes, lietuviai, turėtume nusistatyti?

YMCA yra išaugusi iš specifiškai amerikoniškosios dvasios, kurią Ed. A. Moweris religijos atžvilgiu yra šitaip išreiškęs: „Pastatykite vietoje religijos moralę ir turėsite Amerikos pasaulėžiūrą"[1]. Šitas bruožas yra pagrindinis YMCA programoje bei veikime. Ši organizacija nekreipia dėmesio į jokius religinius skirtumus. Ji visą dėmesį sutelkia tik į moralę, ugdydama ją grynomis kultūros priemonėmis. Jos praktikoje sutelpa visokių konfesijų jaunimas. Tuo būdu kiekviena aiškesnė pasaulėžiūra ten yra aptrinama, silpninama naikinant jos skirtybes nuo kitų ir pasitenkinant tik banaliomis bendrybėmis. Pasaulėžiūrinio ugdymo bei gilinimo tokioje organizacijoje nėra ir būti negali. *Religiniu atžvilgiu* YMCA yra *laicistinė*, gimusi iš religinio indiferentizmo dvasios ir šia dvasia gyvenanti ligi šiol.

[1] Amerika. Vorbild und Warnung, Berlin, 1928, p. 16.

Tas pat yra ir *tautiniu* žvilgiu. Atsiradusi Amerikoje, tame tautybių tirpimo katile, YMCA nesupranta tautybės vertingumo nei žmogui, nei kultūrai ir todėl nekreipia dėmesio į tautinių vertybių, kaip gimtosios kalbos, etninio charakterio, tėvynės meilės, ugdymą jaunimo širdyje. Atvirkščiai, ji net sąmoningai stengiasi tautines savybes užtrinti, ugdydama žmogų bespalviu „pasaulio piliečiu". Minėto Ed. A. Mowerio žodžiai gali būti charakteristika visos YMCA tautinio auklėjimo programos: „Kad imigrantas su mumis gyventų geruoju, jis turi pasidėti šalin visas savo svetimas savybes ir pamiršti gimtąją kalbą"[2]. To YMCA kaip tik ir siekia.

Tuo būdu lietuviui katalikui YMCA yra nepriimtina nei religiniu, nei tautiniu atžvilgiu: religiniu dėl jos indiferentizmo, tautiniu dėl jos internacionalizmo. Siekdami išsilaikyti ir tremtyje, ir ypač emigracijoje, mes negalime dėtis su tokia organizacija, kuri kaip tik siekia mus kuo greičiausiai panerti internacionalinėje masėje – be jokios religijos ir be jokios tautybės.

Kaip *katalikai* turi būti šios organizacijos atžvilgiu nusistatę, aiškiai parodo Šventojo Sosto Congregationis S. Officii dekretas, paskelbtas specialiai YMCA reikalu jau 1920 m. lapkričio 5 dieną. Šio dekreto pradžioje rašoma, kad naujos nekatalikiškos organizacijos, teikdamos didelės paramos jaunimo kūnui ir mėgindamos lavinti jo protą, sykiu „žaloja katalikiškojo tikėjimo pilnatvę ir atitraukia vaikus iš Motinos Bažnyčios globos"[3]. Šios organizacijos „vietoje religijos pastato kultūrą", „nutrina nuomonių priešingumus", „apie visas, kokios tik yra, sukelia abejonių ir galop nuveda į neaiškią ir neapibrėžtą religijos formą, kuri aiškiai yra visiškai skirtinga nuo tos, kurią paskelbė Jėzus Kristus"[4]. YMCA atveju dekrete yra sakoma: „Iš šių organizacijų pakanka paminėti tą, kuri, tarsi daugybės kitų motina, yra labiausiai paplitusi ir labiausiai pajėgi, būtent vadinamąją *Young Men's*

[2] Ten pat, 74 p.
[3] Cit. iš: „Auka", 1949, Nr. 4, p. 116.
[4] Ten pat.

Christian Association, trumpai YMCA, kuriai padeda ir nežinodami geros valios nekatalikai, laikydami ją naudinga arba bent tikrai niekam nekenksminga, ir atlaidesni katalikai, nepažindami jos prigimties. Ši organizacija giriasi nuoširdžia jaunimo meile, tarsi ji nieko kito nesiektų, kaip tik jo kūno ir sielos gerovės. Tuo tarpu kartu ji silpnina tikėjimą, pasiryždama jį išgryninti ir teikti jaunuoliams geresnį tikro gyvenimo pažinimą, nepaisydama bet kokios Bažnyčios ir bet kokios religinės konfesijos"[5]. Todėl Šventasis Sostas ir kreipiasi į Bažnyčios vadovus, kad šie stropiai saugotų jaunuolius „nuo šių organizacijų užkrėtimo"[6]; kad įspėtų neatsargiuosius ir sustiprintų tikėjime svyruojančius; kad klebonai ir jaunimo vadai sulaikytų platinamus raštus, atskleistų priešo klastas ir padėtų siekiantiems tiesos. Bažnytinė vadovybė dekrete yra įpareigojama *pro rei gravitate*[7] imtis reikalingų priemonių, ypatingai uždraudžiant racionalizmą ir religinį indiferentizmą skleidžiančius raštus.

Šventojo Sosto sprendimas tad yra labai aiškus: *YMCA priklauso prie tokių organizacijų, kurios žaloja katalikiškojo tikėjimo pilnatvę.* Maža to, dekretas ją vadina net tarsi daugybės kitų motina – *plurium aliarum veluti mater*[8]. Todėl bet koks šios organizacijos palaikymas ar joje dalyvavimas katalikams *ipso iure* yra draudžiamas. Reikia apgailestauti, kad šis popiežiaus dekretas mums nebuvo laiku paskelbtas, tinkamai paaiškintas ir nepadarytos iš jo konkretesnės mūsų jaunimui išvados.

[5] Ten pat, p. 117.
[6] Ten pat.
[7] Ten pat.
[8] Ten pat.

AR REIKIA MUMS MISIONIERIŲ?

Maryknolio (JAV) vyskupas R. A. Lane'as, aplankęs Pietų Ameriką ir patyręs ten esančią nepaprastą kunigų stoką, įsteigė savo vyskupijoje specialią seminariją rengti kunigus Lotynų Amerikai. Savo pranešime, kurį grįžęs įteikė NCWC informacijos žinybai, jis, tarp kita ko, rašo: „Ateinančios kartos amžiuje bus galima laikyti krikščionybei žuvusiais didelius Lotynų Amerikos plotus, jei jie negaus iš mūsų stiprios paramos maldomis ir darbais, sugebančiais pakelti juos iš dabartinio nuosmukio. Aš tikiu, kad didžiausi Pietų Amerikos plotai kenčia stoką idealo, kuriam būtų palenktas visas gyvenimas. Jei argentiniečiai, čiliečiai, brazilai, kolumbiečiai ir kiti siųstų geriausią savo elementą kovoti ir mirti už tikėjimą į kitus tos pačios Lotynų Amerikos kraštus arba į Aziją ar Afriką, jie galėtų būti tikri, kad ir jų kraštų dvasinis gyvenimas būtų sustiprintas"[1].

Pastaraisiais savo žodžiais vysk. R. A. Lane'as nurodo ankštą ryšį, kuris glūdi tarp dvasinio tautos gyvenimo ir misionieriškosios jos kunigų dvasios. Visais amžiais visos krikščioniškosios tautos didžiuodavosi galėdamos siųsti misionierių į stabmeldiškus kraštus. Šie vyrai, palikę savo gimtinę, atsisakę patogesnio gyvenimo ir kūninio saugumo, parodydavo, kad jų tautoje tebedega gyva apaštalavimo ugnis; kad jų visuomenė tebegyvena pirmųjų Sekminių nuotaika, kada Bažnyčia pralaužė ankštas maldos kambario sienas ir išsiver-

[1] „Testimonio", Nr. 14, p. 56 (Kolumbijos katalikų žurnalas).

žė į platų pasaulį. *Misionierių buvimas yra religinio tautos entuziazmo ir jaunumo ženklas.* Ir priešingai, misionierių stoka rodo, kad tauta religiniu atžvilgiu yra apsnūdusi; kad jos dvasiškiai pasitenkina įgytais laimėjimais, nesistengdami ieškoti naujų, kad apskritai tokios misionierių neturinčios tautos dvasia yra daugiau buržuazinė negu herojinė. Misionieriai, nors ir dirbdami svetur, yra tie žiburiai ant kalno, kurie šviečia visam tautos dvasiniam gyvenimui, jį stiprindami ir įkvėpdami. Ir vargas tautai, kuri tokių žiburių neturi.

Šios mintys, paskaičius vysk. Lane'o žodžius, savaime ateina į galvą, turint prieš akis mūsų kunigų emigraciją. Viešpaties Apvaizdai patiko išsiųsti iš mūsų nelaimingos Tėvynės apie 250 kunigų. Skaičius gerokai didesnis, negu jo reikėtų saviems tautiečiams aprūpinti. Be abejo, tam tikra dalis mūsų kunigų turės vykti kartu su savo broliais ir pasilikti su jais. Keliolika jau ir yra išvykusių į Angliją, į Australiją, į Kanadą. Tačiau kur dėtis kitiems? Daugumas norėtų patekti į JAV. Šiam reikalui dedama daug pastangų. Tačiau JAV vyskupai ne per daug mielai priima mūsų kunigus, nes ir savųjų turi per daug: *JAV 600 katalikų tenka vienas kunigas.* Ar nevertėtų tad mūsų kunigams nukreipti savo žingsnius kur kitur? Ar nevertėtų pagalvoti apie tuos kraštus, kurie šaukiasi Kristaus tarnų ir jų prisišaukti negali? Ar nevertėtų susidomėti *misionieriaus* darbo kilnumu?

Lietuvių tauta misionierių niekados nėra turėjusi pakankamai. Vienas kitas salezietis dirbęs Indijoje; vienas kitas marijonas apaštalaująs Argentinoje; vienas kitas jaunas entuziastas veikiąs Čilėje. Tai ir viskas, ką esame davę Bažnyčios augimui pasaulyje. Tačiau šitas įnašas yra *per mažas.* Argi Lietuva, ta Marijos – Apaštalų karalienės – žemė, neturėtų susirūpinti, kad jos geriausi sūnūs kaip tik dirbtų ten, kur Kristaus laukai labiausiai dirvonuoja? Tremtis kaip tik sudaro puikias sąlygas šiam apaštalavimo įnašui padidinti. Nėra jokios abejonės, kad Dieviškosios Apvaizdos planuose mūsų tremtis turi žymiai didesnių uždavinių, negu tik individualios gyvybės išsaugojimas. Tremtiniai visados išneša tautos kultūrą už josios sienų ir įjungia ją į pasaulinės kultūros

vyksmą. Argi kitaip turėtų būti su religija? Jeigu kultūrininkai eina į svetimas institucijas ir jose skleidžia savo kūrybos vaisius, kodėl tad religininkai turėtų susitelkti tiktai aplink save ir rūpintis tik savo asmeniniais reikalais? Kodėl jie negalėtų savo tremtį išgyventi, kaip Viešpaties Apvaizdos nurodymą eiti į visas tautas ir mokyti jas Gerosios Naujienos? Atrodo, kad misionieriška idėja turėtų rasti gyvo atgarsio pabėgusioje mūsų kunigijoje. Aprūpinus mūsų tautiečius įvairiuose kraštuose, dar vis tiek liks mažiausia 100 kunigų, kuriuos galima skirti misionieriavimo uždaviniams. Tai ypač reikia pasakyti apie jaunesnius ir stipresnius. Ir šitas 100 sudarytų tokį dvasinį lobį lietuvių tautai, kurio ji nebeišbrauktų iš savo istorijos ir kuris taptų šaltiniu jos herojinės nuotaikos, taip labai jai šiuo metu reikalingos. Geriausių mūsų vyrų auka, vargas, darbas, idealizmas ir išsižadėjimas pažadintų visuose mumyse pasiaukojimo ir kilnumo dvasią, kuri tremties sąlygose jau stipriai apsiblausė ir sunyko. Minėti vyskupo Lane'o žodžiai, kad misionieriavimas svetur pakelia dvasinį gyvenimą ir tautos viduje, turi žymiai gilesnės prasmės, negu iš sykio gali atrodyti.

Reikėtų tad mūsų kunigams pergalvoti savo emigracijos problemą ir ją pakreipti misijų linkme. Mes čia keliame tik pačią idėją, nesiimdami jos konkretizuoti, nes tai jau priklauso kompetentingai bažnytinei vadovybei. Viena tačiau mums yra aišku, kad dabartinė mūsų kunigijos emigracija yra ir jų pačių, ir visos mūsų tremties egzaminas. Jeigu šio egzamino mes neišlaikytume, mūsų ateities prognozė būtų liūdna.

IR JIE BUVO ŽMONĖS

„Didžiosios sielos tai aukštos viršūnės. Vėjas švilpauja po jąsias, debesys apgula jas, bet kvėpuoti šiose viršūnėse yra lengviau ir laisviau negu kur nors kitur. Paprasti žmonės negali išsilaikyti tose viršūnėse, negali tapti dvasios galiūnais; bet tegu nors kartą į metus užlipa jie į jas, tegu atgaivina savo dvasią ir širdį" (R. Rolland'as). Tikrai pagyventi bent dvasioje taip, kaip gyvena didieji žmonės, pamąstyti taip, kaip jie mąstė, yra neapsakomos naudos duodąs darbas. Prasiplečia tada mūsų žvilgis į pačius svarbiuosius klausimus, kurie amžiais kankina žmoniją ir ypatingos vertės sulaukė genijų gyvenimuose. Mes išmokstame pasitikėti savimi ir nepasiduoti pesimizmui; išmokstame per tūkstančius kliūčių ir nepasisekimų siekti to, kam esame Kūrėjo paskirti. Galop didžių žmonių gyvenimuose mes randame patys save.

Juk koks įvairus buvo jų kelias. Vieni ėjo gėlėmis barstytais nekaltybės takais, kiti erškėčiuotais nuodėmės klampynais; vieni buvo vedami prityrusių ir sąžiningų vadovų, kiti turėjo patys viską ištirti ir sužinoti. Labai daugelis jų buvo neturtingi, nesveiki, paniekinti, apleisti, dažnai neturį nė kur galvos priglausti. Bet vis dėlto jie ėjo, klupo, vėl kėlėsi ir vėl ėjo, kol galop pasiekė savo tikslą. Daugelis jų šiandien garbinama ant altorių, prieš daugelį žmonės su pagarba lenkia savo galvą.

Todėl jaunimui, kuris nori būti tėvynės ateitis ir kovotojas už amžinuosius idealus, mes primygtinai patariame skaityti didžių žmonių gyvenimus ir visados skaityti. Jų skausmai ne vieną paguos, jų klaidos apsaugos nuo puolimo, jų

darbai ir ištvermingumas paskatins imtis mėgstamo užsiėmimo: „Galėjo šie ir anie, kodėl gi ir aš negalėčiau!" Tad „eikime paskui juos, paskui visus tuos, kurie kovojo vieni, išblaškyti, po visus kraštus, po visus amžius. Panaikinkime laiko ribas. Prikelkime didvyrių giminę"[1].

Bet ką mes vadiname garsiais žmonėmis? Ar visus tuos, kuriuos istorija mini? Bet juk, regis, yra skirtumo tarp Nerono ir šv. Ignaco, tarp Nietzsche's ir Beethoveno. Kas tad yra didus? Į šį klausimą tegul mums atsakys jau cituotas Rolland'as: „Aš nevadinu didvyriais tų, kurie buvo didžios minties ar jėgos. Tik tuos taip vadinu, kurie buvo didžios širdies... Kur nėra didžio būdo, nėra didžio žmogaus, nėra nei didžio menininko, nei didžio veikėjo; tai tik tuščias stabas neišmanančiai miniai; visus tokius laikas išvartalios. Mums nerūpi sėkmė. Reikia būti, o ne rodytis didžiam"[2]. Vadinasi, ne jėga padaro žmogų didžiu, net ne protas, bet būdas, kilni širdis.

Todėl renkantis skaityti, šį pastebėjimą reikia turėti visuomet prieš akis. Ne kiekvienas garsus istorinis asmuo jau gali būti mums pavyzdys. Juk yra tokių, kuriuos žmonija neužmiršta tik dėl to, kad jie buvo per baisūs, jog būtų galima užmiršti. Galima ir tokių gyvenimus skaityti, bet tik tam, kad pasimokytume, kaip *nereikia daryti*. Bet ypač skaitykime tokius, kurie savo gyvenimą paaukojo visuomenės gerovei kelti, našlaičių ašaroms šluostyti ir pavargėliams pagalbos teikti. Skaitykime tuos, kurie dar būdami jauni, būdami tokie pat aistringi kaip ir mes, o vis dėlto mokėjo pavergti kūną ir pasiekti aukštos tobulybės laipsnį. Skaitykime pagaliau tuos, kurie klaidžiojo nuodėmėse, išgėrė „gyvenimo taurę" ligi dugno, bet radę ten tik nusivylimą, pasuko galop idealo keliais ir priėjo Viešpaties karalystę. Jei ne viename, tai kitame tokiame asmenyje mes rasime patys save ir galėsime gauti labai brangių ateičiai nurodymų. „Stiprinkimės jų tvirtybe, o pasilpę pasilsinkime galvas ant jų kelių. Jie mus paguos. Iš tų šventų sielų plūsta giedrių jėgų ir galingų gėrybių versmė. Net

[1] *Roland R.* Beethoveno gyvenimas / vertė V. Kamantauskas, Kaunas, 1927, p. 3.

[2] Ten pat, p. 4.

netyrinėję jų veikalų ir neklausę jų balsų, išskaitysime jų akyse, jų gyvatų knygose, kad gyvenimas niekad nėra toks didis, toks vaisingas – ir toks laimingas – kaip varge"[3].

Gavėnios metu gera skaityti šventųjų gyvenimus ir sekti, kaip Dievo malonė vis labiau ir labiau persunkia tokią pat prigimtį, kokia yra ir mūsų. Juk ir jie buvo žmonės, jie – tie visi didvyriai, kuriuos mes šiandien garbiname ir stebimės jų darbais. Baigdami nurodome keletą veikalų, kurie turėtų būti kiekvieno jaunuolio knygynėlyje ir iš kurių jis nuolat semtų gaivinančios stiprybės.

Bendrai apie šventuosius labai gražiai rašo A. Rademacheris savo veikale *Vidujinis šventųjų gyvenimas.* Vertė kun. J. Bikinas. Kaunas, 1924 m.

Iš paskirų šventųjų gyvenimų minėtini:

1) *Šventasis Aloyzas.* M. Mechler SJ. Vertė Byras.
2) *Šv. Jonas Berchmansas ir šv. Ignazas Loyola.* Vertė kun. B. Andriuška SJ.
3) *Šv. Stanislovas Kostka.* Vertė kun. Brizgys.
4) *Palaimintas Jonas Bosko.* Veikalas išėjęs Italijoje, bet gaunamas ir Lietuvoje.
5) *Šv. Pranciškus Asyžietis.* Jörgensen. Šio veikalo autorius yra grįžęs į Katalikų Bažnyčią iš protestantų tikėjimo.

Šiaip garsių žmonių gyvenimų galime pažymėti:

1) *Dangaus šviesa.* Kun. Krupavičius. Aprašomas popiežiaus Leono XIII gyvenimas.
2) *Ketteleris.* Kl. Peyroux. Vertė A. Januševičius. Ketteleris yra didelis visuomenininkas.
3) *Mykolo Angelo gyvenimas.* R. Rolland. Vertė J. Sužiedėlis.
4) *Beethoveno gyvenimas.* R. Rolland. Vertė V. Kamantauskas.
5) *Beethoveno jaunystė.* Prof. J. Eretas.
6) *Meister Eckehartas iš Hochheimo.* Prof. J. Eretas.
7) *Jonas Tauleris iš Strassburgo.* Prof. J. Eretas.

Abu paskutiniai veikalai aprašo gyvenimą ir darbus dviejų didžių viduramžių mistikų.

[3] Ten pat.

POLITIKA IR RELIGIJA

Lygiai prieš šimtą metų garsusis ano laiko sociologas ir diplomatas Donoso Cortesas Ispanijos parlamente pasakė kalbą apie diktatūrą. Joje tarp kitų įdomių dalykų jis palietė ir religijos bei politikos priešginybę, iš kurios, Corteso nuomone, kaip tik ir išauga despotizmas. „Mano ponai, – kalbėjo Cortesas. – Baisus yra žodis, tačiau mes neturime jo išsigąsti, jei jis liudija tiesą. Ir aš esu pasiryžęs pasakyti tiesą: *laisvė yra nebegyva*. Ji nebeprisikels nei po trijų dienų, nei po trijų metų, gal net nei po trijų šimtmečių. Jūs baisitės tiraniją, kurią mes turime kęsti. Tačiau kokiu menkniekiu jūs baisitės! Juk jūs išgyvensite dar daug baisesnių dalykų. Ir aš jus prašau, mano ponai, įsidėti mano žodžius gerai į atmintį, nes tai, ką jums pasakysiu, ir tie įvykiai, kuriuos artimesnėje ar tolimesnėje ateityje, bet kiekvienu atveju ne per daug tolimoje, jums įspėsiu, raidiškai išsipildys. Jūsų visų klaidų pagrindas yra tas, kad jūs nežinote, kokia kryptimi eina civilizacija ir pasaulis. Jūs tikite, kad civilizacija ir pasaulis žengia priekin. Tačiau iš tikro civilizacija ir pasaulis eina atgal. Mano ponai! Milžiniškais žingsniais pasaulis eina prie įsteigimo baisios, viską naikinančios *despotijos*, kokios žmonės niekados dar nebuvo išgyvenę. Prie jos eina civilizacija, prie jos eina pasaulis. Man nereikia būti pranašu, kad tai pramatyčiau. Man pakanka tik iš vieno taško pažvelgti į baisų sąryšį visų žmogiškųjų įvykių, būtent iš *katalikybės* taško.

Mano ponai! Yra tik dvi galimos įtakos: viena išvidinė, antra išviršinė, viena religinė, antra politinė. Pati jų prigimtis pa-

daro, kad, kylant religinės įtakos termometrui, smunka politinis termometras ir atvirkščiai: smunkant religijos termometrui, kyla politinis termometras, vadinasi, didėja politinė įtaka arba tiranija. Tai yra žmonijos dėsnis, dėsnis visos jos istorijos. Bet kad jus dar labiau įtikinčiau, prašyčiau pažvelgti, kas buvo pasaulis, kas buvo bendruomenė, kol nebuvo tikrosios religijos įtakos. Tada ji buvo tironų ir vergų bendruomenė. Pasakykite man vardą anuometinės tautos, kurioje nebūtų buvę tironų ir vergų? Tai yra nepaneigiamas, vadinasi, įrodytas faktas! Laisvė, tikra laisvė, laisvė visų ir visiems atėjo į pasaulį tiktai su Išganytoju. Tai taip pat nenuginčijamas, net pačių socialistų pripažįstamas faktas. Socialistai pripažįsta jį ir vadina Jėzų dieviškuoju žmogumi; jie eina net dar toliau ir sakosi esą tie, kurie tęsią Jėzaus mokslą. Viešpatie, tai atsirado pasekėjai! Šitie kraujo ir kerštо ištroškę žmonės sekėjai To, kuris gyveno, kad gera darytų; kuris atvėrė savo lūpas, kad laimintų; kuris darė stebuklų, kad nusidėjėlius iš nuodėmių ir mirusius iš mirties išvaduotų; sekėjai To, kuris trumpučiu trejų metų laiku sukėlė didžiausią revoliuciją, nepraliedamas niekieno kraujo, išskyrus savąjį!...

Aš buvau jums žadėjęs šiandien kalbėti visiškai atvirai, ir savo žodžio laikysiuos. Taigi yra tik dvi galimybės: arba religinis atsinaujinimas ateis arba neateis. Jeigu jis ateis, jūs tuojau pamatysite, kad tą momentą, kai religinis termometras pradės kilti, politinis termometras pradės smukti – ir tai savaime, be jokių pastangų iš tautų ir jų valdžių pusės, kol visoms tautoms galop išauš laisvės diena. Bet jeigu – ir tai yra labai rimta – <...> religinis termometras ir toliau kris, aš nežinau, kur mes nueisime; aš nežinau, mano ponai, ir man baisu apie tai mąstyti. Panagrinėkite tik tas paraleles, kurias aš neseniai jums parodžiau. Jeigu esant religinei galiai pačioje viršūnėje, nereikėjo jokios valdžios, tai kokios valdžios reikės tada, kai religijos įtaka viešajam gyvenimui visiškai užges? Ar tada net ir despotizmo nebus per maža? Tai reiškia uždėti pirštą ant pūliuojančios žaizdos, nes tai yra klausimas ir Ispanijai, ir Europai, ir žmonijai, ir visam pasauliui!

Atkreipkite dėmesį, mano ponai, dar į vieną dalyką! Senovėje tiranija buvo beribė ir negailestinga. Bet ji buvo aprėžta medžiagiškai. Anuo metu valstybės buvo juk kiekvienu atžvilgiu tik mažos bendruomenės; jokių tarptautinių santykių nebuvo. Todėl senovėje didelio masto tiranijos būti negalėjo, išskyrus gal vieną vienintelę, būtent Romos imperiją. Tačiau dabar viskas pasikeitė. Dabar yra paruoštas kelias milžiniškai, baisiai, visą pasaulį apimančiai besaikei tiranijai. Viskas jai paruošta. Atkreipkite dėmesį: jai nėra jokių medžiaginių kliūčių, nes garlaiviai ir geležinkeliai panaikino sienas, kaip elektra ir telegrafas atstumus. Jai nėra jokių nė moralinių užtvarų, nes užgeso sava nuomonė ir tėvynės meilė. Todėl atsakykite jūs patys, ar aš turiu tiesą ar ne, jeigu esu susirūpinęs artimiausia pasaulio ateitimi? Atsakykite man, argi aš, keldamas ši klausimą, nesvarstau iš tikro problemos, kuri yra šiuo metu svarbiausia?

Viena vienintelė priemonė gali apsaugoti nuo katastrofos, viena vienintelė. Katastrofos nebus išvengta teikiant daugiau laisvės, patikrinant platesnes teises ir sukuriant naujas konstitucijas. Šios katastrofos bus galima išvengti tik tada, jeigu mes, kiekvienas pagal savo jėgas, stengsimės vykdyti religinį atsinaujinimą. Tačiau, mano ponai, ar šitoks religinis atsinaujinimas yra galimas? Galimas jis, be abejo, yra, bet ar įtikimas? Į tai aš turiu atsakyti dideliu rūpesčiu. *Aš laikau jį neįtikimu.* Aš pažinau daug mano bendraamžių, kurie neteko tikėjimo ir jį vėl surado. Bet aš nemačiau nė vienos tautos, kuri, praradusi tikėjimą, būtų prie jo vėl grįžusi."[1]

Pastarieji Corteso žodžiai dvelkia apokaliptinės apostazijos nuojauta. Tačiau jie buvo tikri. Pasakyti prieš šimtą metų, jie kaip tik ir įvyko. Politinės priemonės, kurias mini Cortesas, pasaulio nuo katastrofos neišgelbėjo. Religinis termometras visą pastarąjį šimtą metų krito, o politinis kilo. Su juo kilo ir politinių priemonių skverbimasis į visą žmogaus gyvenimą, kol galop tiranija pasidarė visuotinė. Tačiau tai, ką Cortesas puikiai matė prieš šimtą metų, daugelis – net ir

[1] *Cortes D.* Der Abfall vom Abendland, Wien, 1948, p. 43–50.

tarp katalikų – nemato nė šiandien. Daugelis vis dar tebegalvoja, kad politinės priemonės yra pačios išganingiausios; kad jas turint savo rankose būsią galima išgelbėti pasaulį arba bent atskirą tautą. Tuo tarpu jie nemato, kad politiniam termometrui kylant religinis smunka, o su juo smunka ir laisvė, ir žmogaus asmenybė, ir žmogus neriasi į masę. Politinės priemonės juk skirtos yra masei-kolektyvui, ne atskirai asmenybei. Jas tad stiprinant, kaip tik stiprinama kolektyvinis gyvenimo pradas. Laisvė šiandien kaip tik todėl ir yra negyva, kad politika įsiskverbė visur – net į sąžinę, net į pasaulėžiūrą, net į intymiausią žmogaus gyvenimą. Ir kol ji iš šitos srities nebus pašalinta, kol žmogus vietoje politikos nepastatys religijos su savo sąžine ir su savo asmenybe, tol laisvė neprisikels. Šiandien politika yra kaip tie vėžio apimti gangsteriški narveliai, kurie auga be jokio saiko, apima visą organizmą ir jį galop pražudo. Politika yra geras dalykas. Tačiau ji turi turėti savo ribas. Ji negali virsti gangsterišku narveliu, kuris peraugtų visus bendruomeninio gyvenimo organus ir visus juos užnuodytų. *Politinis mąstymas šiandien turi būti pakeistas religiniu mąstymu.* Tai yra mūsų dienų uždavinys. Religija neša laisvę, politika neša prievartą. Kalbėti apie laisvę ir sykiu pabrėžti politines priemones yra prieštaravimas savyje. Štai kodėl D. Cortesas yra pesimistas ateities atžvilgiu, nes politikos blūdas yra apėmęs visas tautas. O su juo žygiuoja ir tiranija, anoji baisi, viską naikinanti ir viską apimanti tiranija, nuo kurios atpirkimas yra vienas vienintelis: *Kristaus Kryžius.*

BERGSONO SANTYKIS SU KATALIKYBE

„Aidų" Nr. 2 paskelbėme trumpą ištrauką iš naujos P. Jurevič knygos apie Bergsono santykius su katalikybe. Šiuo tarpu, papildydami anas žinias, dedame ištrauką iš paties Bergsono testamento (1937 m. vasario 8 d.), jo žmonos paskelbto „Gazette de Lausanne".

Atvirame laiške prancūzų filosofui ir sociologui E. Mounier Bergsono žmona apie šio didelio filosofo santykius su katalikybe rašo: „Mano vyras, kuris jau nuo seniai dėmesingai atsidėjo religijos problemai ir kuris, ypač pasirodžius 'Deux sources', žiūrėjo į katalikybę su augančia simpatija, vis dėlto į ją neperėjo dėl įvairių priežasčių, kurios kai kurių draugų, su kuriais jis jas svarstė, buvo pagerbtos ir pagirtos. Savo testamente jis tai yra labai tiksliai pareiškęs; šią vietą manau turinti jums pranešti. 'Mano mąstymas, – rašo Bergsonas, – mane vedė vis arčiau ir arčiau prie katalikybės, kurioje aš matau žydų religijos atbaigimą. Aš būčiau jon perėjęs, jeigu nebūčiau matęs, kaip auga milžiniška antisemitizmo banga, kuri greitai užlies pasaulį. Aš norėjau pasilikti su rytdienos persekiojamaisiais. Tačiau tikiuos, kad kuris nors katalikų kunigas bus malonus, jei Paryžiaus kardinolas arkivyskupas jam tai leis, atkalbėti maldas prie mano kapo. Jei toks leidimas nebūtų duotas, reiktų kreiptis į rabiną, tačiau neslepiant nuo jo ir nė nuo bet ko kito mano moralinės priklausomybės katalikybei, taip pat ir mano aiškaus noro, kad maldas atkalbėtų katalikų kunigas'".

Taigi ištikimybė persekiojamai žydų tautai sulaikė Bergsoną nuo krikšto. Jis nenorėjo įžeisti žydų jų pažeminimo valandą, sykiu bijodamas šiuo savo žingsniu juos dar labiau nutolinti nuo Kristaus. Jis jautėsi turįs gilių pareigų šiai pranašų ir patriarchų tautai, pareigų, kurias jis suprato tik prisiartinęs prie Kristaus. Iš kitos tačiau pusės, jis manė, kad asmeninis jo perėjimas į Katalikų Bažnyčią, neturės didesnės reikšmės dėl jo nesveikatos ir senyvo amžiaus. Taip tad Bergsonas ir mirė, nepasidaręs formaliu Katalikų Bažnyčios nariu. Ar koks nors katalikų kunigas atkalbėjo maldas prie jo kapo, mes nežinome, nes 1941 m. sausio 6 d. Bergsonas buvo palaidotas be jokių iškilmių, be jokių kalbų, kadangi Prancūzija buvo vokiečių okupuota, o šis didžiausias prancūzų filosofas nuo Descartes'o laikų buvo juk – žydas.

Tačiau privatiniuose savo laiškuose ir pasikalbėjimuose jis jau seniai reiškė mintį, kad jo gyvenimo, mąstymo ir maldų centre stovi Dievo Sūnus. 1939 m. laiške Gilsonui Bergsonas rašė: „Galop man pasidarė aiški religija, kuri glūdėjo jau pirmuosiuose mano svarstymuose ir jų išvadose. Ir aš klausiu save, kaip tai buvo galima, kad aš nepastebėjau to, kas man dabar pasirodė taip aiškioje šviesoje". O J. Maritainui ir jo žmonai jis ne sykį yra sakęs: „Visa, kas pasaulyje gero įvyko, yra iš Kristaus; ir visa, kas pasaulyje gero dar įvyks, jeigu iš viso įvyks, bus iš krikščionybės ir per krikščionybę". J. Chevalier jis yra kalbėjęs: „Evangelija yra dvasinė mano tėvynė, ir niekas manęs nenustebina ir neapvilia, ką Kristus yra pasakęs". Pagrindinis Bergsono būties išgyvenimas buvo kūrybinis išsivystymas ir begalybės siekimas, žmogaus visiškas atsinaujinimas savo atvirumu Dievui, kuris yra Meilė. Meilės apoteozė pastaruosiuose Bergsono raštuose yra tokia didelė, kad iš tikro juose jausti virpančią jo sielą Viešpaties akivaizdoje. Gabrielis Marcelis teisingai sako: „Ligi pat paskutinės dienos jis žinojo, kad jis yra begaliniame kelyje ir kad mirtis jam yra ne atbaigimas ir apvainikavimas, bet tik paslaptingas slenkstis į gilesnį ir aiškesnį patyrimą"[1].

[1] Plg. *Schlueter-Hermkes M.* Bergsons Verhaeltnis zum Katholizismus // „Hochland", 1949, gruodis, p. 105–118.

Senoji filosofija sakydavo, kad būtis ir gėris sutampa: *ens et bonum convertuntur*. Visa, kas *yra*, yra *gera*. Dievas, būdamas pilniausia Būtis, tuo pačiu yra ir pilniausias Gėris. Kai Jo žodis šaukė iš chaoso gelmių įvairias būtybes: žemę, saulę, žvaigždes, augalus, gyvulius, galop žmogų, kiekviena Jo kūrybos diena buvo užbaigta didingu posakiu: „Ir matė Dievas, kad tai buvo *gera*". Jau Pradžios knygoje glūdi mintis, kad būti yra gera; kad „būti yra daug" – posakis, kurį kartoja Rilke savo elegijose. Todėl krikščionybei blogis visados buvo negatyvus dalykas: blogis yra būties *stoka*. Jis yra nebūtis. Jis jokio pozityvaus turinio neturi. Kas tik yra pozityvu, tuo pačiu yra būtis ir yra gera.

Tačiau naujoji filosofija į būties ir gėrio santykį pažiūrėjo kitaip. Būtis savyje jai nereiškia gėrio savyje. Būtis, naujosios filosofijos supratimu, tampa gėriu tik tada, kai ji sueina į vertybės santykius su žmogumi, kai ji žmogui apsireiškia kaip *vertybė*; kai ją žmogus kaip vertybę išgyvena. Nuo to laiko, kai Lotze paragino filosofuoti apie vertybes ir kai Nietzsche paskelbė visų vertybių pervertinimą, vertybės problema atsistojo moderniosios filosofijos centre. Vertybėmis buvo pradėta grįsti ir etika (M. Scheleris), ir religijos filosofija (J. Hessenas). Vertybių sritis buvo paskelbta esanti skirtinga ir nuo loginės, ir nuo realinės srities. Tai savarankiška dvasios sritis, kurią mes pažįstame, pasak Schelerio, „intencionaliniu jautimu". Vertybės yra jaučiamos, ne mąstomos. Vertybių pasaulis stovi skyrium nuo būties pasaulio, nors jame ir laiko-

si. Tačiau dėti lygybės ženklą tarp būties ir vertybės nebegalima. Būtis galinti būti ir bevertė. Būties pagrindas, būdingu J. Hesseno posakiu, galįs būti ne tik Dievas, bet ir velnias. Dievas, kaip aukščiausia vertybė, yra prieinamas ne racionaliniu mąstymu, bet tiesioginiu jo išgyvenimu religiniame akte. Ir tik šis religinis aktas parodo Dievą kaip asmeninį, kurio mes ieškome ir kurį mes išgyvename kaip Aukščiausią vertybę. Dievo pakėlimu į vertybių rangą vertybių filosofija priėjo savo užbaigą.

Bet kaip tik šitoje vietoje jai trenkė skaudų smūgį ne kas kita, kaip tų pačių vertybininkų ateistu laikomas egzistencinės filosofijos kūrėjas M. Heideggeris. Jau savo veikale „Apie humanizmą" (1949) Heideggeris yra pasakęs, kad „mąstyti vertybėmis reiškia kuo labiausiai piktžodžiauti būčiai" (p. 35). Vertybės pabrėžimas reiškia Heideggeriui žmogaus pastangas iškilti aukščiau už būtį. „Vertinant ką nors kaip vertybę, – sako Heideggeris, – vertinamas dalykas yra pripažįstamas tik kaip objektas žmogaus vertinimui" (p. 34). Todėl „kiekvienas vertinimas, net ir pozityvus, yra susubjektyvinimas" (p. 35). Būtis čia yra nutraukiama į subjektyvinę žmogaus sritį ir palenkiama žmogui. Tuo tarpu gražiu paties Heideggerio pasakymu „žmogus nėra būties viešpats. Žmogus yra būties sargas (*Hirt*)" (p. 29). Žmogus gyvena būties artumoje: jis yra „būties kaimynas" (ten pat). Todėl bet koks būties vertinimas yra jos pažeminimas.

Šias savo mintis Heideggeris plačiau išvystė naujausiame savo veikale „Miško keliai" (1950), turinčiame gražų motto: „Kiekvienas paklysta savame miške". Viename šio veikalo skyriuje, kuriame Heideggeris nagrinėja Nietzsche's posakį „Dievas yra miręs", kaip tik ir yra visu griežtumu pasisakoma prieš pastangą laikyti Dievą aukščiausia vertybe. Pavertimas Dievo vertybe, tegul ir aukščiausia, Heideggeriui yra paskutinis smūgis, kurį Dievui sudavė Europos minties istorija. Nietzsche's visų vertybių pervertinime Heideggeris kaip ir mato norą vietoje būties pastatyti vertybę ir tuo būdu būtį palenkti žmogaus „Wille zur Macht". „Paskutinis smūgis ir antjusliniam pasauliui, – rašo Heideggeris, – glūdi tame, kad

Dievas, būtybių būtis, buvo pažemintas į aukščiausią vertybę. Ne tai, kad Dievas yra laikomas nepažįstamu; ne tai, kad Jo buvimas yra skelbiamas neįrodomu yra kiečiausias Jam smūgis, bet tai, kad realiu laikomas Dievas yra pakeliamas į viršiausią vertybę" (p. 240). Ir Heideggeris stebisi, kad šį smūgį Dievui yra sudavę ne netikintys, bet patys teologai, kurie pamėgdžioja Nietzsche ir taiko jo sąvokas, manydami tuo išgelbėsią Dievą nuo Nietzsche's skelbiamos mirties, o nematydami, kad jie patys savo rankomis Dievą padeda žudyti. Nietzsche's veikale „Froehliche Wissenschaft" beprotis, nešinas žiburiu rankoje, vidurdienį rinkoje ieško Dievo ir, Jo neradęs, šaukia aplinkui stovinčiai ateistinei miniai: „Mes jį nužudėme – aš ir jūs. Bet kaip mes tai galėjome padaryti. Kaip mes galėjome išgerti jūrą? Kas mums davė tokią kempinę, kad nušluostytume visą horizontą? Ką mes darėme atkabindami žemę nuo josios saulės?" Heideggeris atsako į šiuos bepročio klausimus, pastebėdamas, kad žmogus nužudė Dievą, padarydamas Jį vertybe, „nes kiekvienas mąstymas vertybėmis yra radikalus žudymas" (p. 242). Padaręs Dievą vertybe, žmogus Jį nutraukia į savo subjektyvines sferas, nes vertybė visados yra tai, kas vertinama. Būdamas vertybe, Dievas pasidaro žmogaus vertinamas. Žmogus atsistoja aukščiau už Dievą. Jis pasidaro būties viešpats, užuot buvęs jos sargas. Vertybės sąvoka yra toji kempinė, kuria žmogus nušluostė visą horizontą, pašalindamas iš jo būtį. Mąstymas vertybėmis yra tasai veiksmas, kuriuo žmogus atkabino žemę nuo josios saulės.

Šiomis savo mintimis Heideggeris suduoda stiprų smūgį katalikų, ypač Schelerio krypties, religijos filosofijai, atsirėmusiai į vertybes ir Dievą kaip tik laikančiai Aukščiausia Vertybe. Iš kitos pusės, netiesioginiu būdu Heideggeris paremia seną tiesą, kad Dievas yra pats Buvimas ir kaip tik *šiuo savo buvimu*, ne savo santykiu su žmogumi, Jis yra Aukščiausias Gėris (ne vertybė, nes vertybė yra jau vertinama!). Bus labai įdomu pasekti, kaip katalikai vertybių filosofai atsakys į šitą jiems skaudų priekaištą, kad jie patys yra prisidėję prie Nietzsche's skelbtos ir vykdytos Dievo mirties.

PARYŽIAUS KARDINOLAS – SUHARD'AS

Kas yra skaitęs prancūzų jėzuito H. Lande knygą „Kristus priemiestyje", negalėjo nesuvirpėti šiurpu dėl prancūzų katalikų apsileidimo prieš Pirmąjį pasaulinį karą. Anie metai buvo spartaus prancūzų sostinės augimo laikas. Paryžius augo dienomis. Šimtai tūkstančių žmonių statėsi namus, miesto valdyba tiesė gatves ir vedė tramvajų bei traukinių linijas. Susikūrė įvairios zonos, kuriose buvo pilna krautuvių, smuklių, įstaigų, landynių. Vieno tiktai dalyko ten trūko: *bažnyčių ir kunigų*. Šie atėjo paskiausiai, kada į šiuos priemiesčius ir užmiesčius jau buvo įkėlę kojas komunizmas, ateizmas, nuodėmės ir abejingumas. Bažnyčias statyti ir parapijas kurti Paryžiaus didžiuliuose priemiesčiuose pradėta tiktai po 1920 metų. Didelių nuopelnų čia turi kardinolas Verdier. Jis, būdavo, pasikviečia kunigą, paima Paryžiaus planą ir parodo, kurioje vietoje šis kunigas skiriamas klebonu. Kunigas važiuoja tramvajumi valandą, pusantros, išlipęs dairosi: jokio bažnyčios bokšto, jokios klebonijos, jokio pažįstamo parapijiečio. Misijų kraštas tikriausia ir tiesiogine šio žodžio prasme. Ir kunigas pradeda kurtis. Jis susiranda kokią pašiūrę, kurioje laiko pamaldas; susiranda pastogę, kurioje įsirengia kleboniją. Pirmieji susidomi vaikai; jie, žinoma, kunigo nėra savo amžiuje matę ir visi nekrikštyti. Kunigas pradeda juos mokyti katekizmo, be abejo, žaisdamas su jais. Paskui ateina motinos, atneša kunigėliui šį tą; galop pasirodo ir tėvai. Šitaip dygo bažnyčia po bažnyčios. Kardinolas Verdier savo gyvenimo pabaigoje jau

galėjo suskaityti 150 tokių priemiestinių Paryžiaus parapijų. Kas buvo apleista natūralaus išsivystymo eigoje, reikėjo pavyti ir atkovoti vajaus keliu.

1949 m. gegužės 30 d. mirusio Verdier įpėdinis kardinolas *Suhard'as* tęsė toliau apaštalavimo darbą. Paėmęs į savo rankas tikėjimo vairą šalyje, kuri, besididžiuodama esanti vyriausioji Bažnyčios duktė, virto tikru misijų kraštu, kardinolas Suhard'as gerai suprato, kaip yra pavojinga manyti ir gyventi taip, tarsi pasaulis jau būtų amžinai Kristui laimėtas. Jis suprato, kad *misionieriavimas yra amžinas krikščionio uždavinys*, vis tiek ar jis gyventų Patagonijoje, ar Senos pakrantėse prie Notre Dame. Todėl visos kardinolo Suhard'o pastangos ir ėjo šia linkme. Paskelbęs, kad Prancūzija yra misijų kraštas, jis ir elgėsi taip kaip misijose. Misijoms jis auklėjo kunigus, misijoms organizavo Katalikų akciją, misijoms taikė savo ganytojinius laiškus. Ir jo rūmai, ir jo dvasia buvo atdari kiekvienam, kas tik buvo jo reikalingas. Kai telefonu ir laiškais žmones prašydavosi priimami, jis atsakydavo: „Ateikite, kada tik jums patinka: anksti rytą, šeštadienį popiet ar po vakarienės. Paryžiaus kardinolas savo darbų tvarką pritaikys prie jūsų galimybių". Ir eidavo pas jį visi. Ir visų jis išklausydavo. Jis išklausydavo priekaištų ir pasiūlymų, skundų ir prašymų, rūpesčių ir vilčių. Nė vienas neišeidavo nesujaudintas, nesukrėstas, nepatrauktas. Kardinolas trokšte trokšdavo būti su savo ganomaisiais. Jis ne sykį prikaišiodavo kunigams: „Mano kaip arkivyskupo gyvenimas mane atitveria nuo žmonių, nuo tų milijonų kančių, vilčių, nuodėmių ir dorybių. Todėl jūs turite man pagelbėti, mane painformuoti, mane supažindinti. Kaip aš galiu būti miesto sargas ir geras ganytojas, jeigu jūs man nepadėsite pažinti savo avelių. Jūs esate atsakingi už mano vyskupo pareigas, už mano diecezijį. Ar jūs tai žinote?"

Todėl kardinolas ir stengėsi palaikyti santykius su visais. 1948 m. gruodžio mėn., švenčiant kardinolo auksinį kunigystės jubiliejų, prie jo stalo sėdėjo 300 pasauliškių, tarp jų 10 darbininkų, atėjusių tiesiog iš savo darboviečių paskubomis su savo ryšuliukais ir kavinukais. Ir darbininkai nė kiek nesi-

varžė. Jie linksmi spaudė kardinolui ranką ir šnekučiavo su juo, nes žinojo, kad kardinolas yra jų tėvas. Jam mirus, viena darbininkė senutė atbėgo į namų virtuvę ir sušuko kitiems: „Ar žinote, tėvelis Suhard'as mirė!" Šiuose žodžiuose telpa visa Paryžiaus kardinolo žmogiškoji charakteristika.

Jo nusistatymas Katalikų akcijos atžvilgiu buvo nepaprastas. Žinodamas, kad Katalikų akcija yra pasauliškių dalyvavimas hierarchijos apaštalavime, jis reikalavo griežto pasidavimo hierarchijos valiai ir intencijos grynumo. Tačiau kai šie dalykai jam buvo aiškūs, jis davė pasauliškiams visišką veikimo laisvę. „Atsiminkite, – sakydavo jis jiems, – kad jūs esate gavę savo luomo malonę ir galią spręsti apie savo apaštalavimo būdus. Kol neliečiate Bažnyčios gyvenimo liturginių, dvasinių, kanoninių ar dogmatinių įsakymų, jums nėra reikalo manęs klausti ar prašyti leidimo. Argi jūs nesate gavę Šventosios Dvasios? Kam gi tarnauja jūsų krikštas ir sutvirtinimas?" Todėl kardinolas ne sykį pats skatino Katalikų akcijos darbininkus imtis naujybių, kurti naujų vertybių, o ne tik senąsias atnaujinti ir pamėgdžioti. Garsiajame savo 1947 m. gavėnios laiške kardinolas sako, kad „Katalikų akcija nėra kažkas užbaigta, bet ji visados tampa. Ji yra nuolatos *in via*. Ji nepaliaujamai persvarsto savo metodus, palygina savo laimėjimus, žvelgia į ateitį". Ir truputį žemiau: „Mūsų kartai tenka garbė, kad ji suprato, jog nauja žmonijos padėtis reikalauja ir naujų apaštalavimo kelių bei priemonių". Jis metė šūkį neužsisklęsti nuo žmonių, nepasitenkinti tik tuo, kad mes turime tiesą, bet nešti ją bei rodyti ir kitiems. Kardinolas Suhard'as pirmutinis katalikų norą užsidaryti minėtame laiške pavadino „Taboro gundymu", prisimindamas, kaip šv. Petras susižavėjo Kristaus persikeitimu ir pasiūlė pasistatyti ant kalno tris palapines užmirštant visą likusįjį neperkeistą pasaulį. Skaudus, pradžioje minėtas Paryžiaus priemiesčių pavyzdys rodo, kaip teisingi yra kardinolo žodžiai, kad nereikia nuo žengiančio gyvenimo atsiskirti ir užsidaryti, nes greitai galima jo nepasivyti. Prancūzija ir šiandien jo dar nepasiveja, nors pastarieji hierarchai ir deda tiesiog milžiniškų pastangų atitiesti tam atsitrauki-

mui, kuriuo buvo nusidėję jų pirmtakai. Kardinolas Suhard'as yra viena iš tų asmenybių, kurios bažnytiniam Prancūzijos gyvenimui yra padarę daugiausia įtakos. Visa Suhard'o gyvenimo bei veikimo programa galima išreikšti jo paties žodžiais, kuriuos jis parašė minėtame savo laiške: „Pasaulis reikalauja Bažnyčios savo gyvenimui; Bažnyčia reikalauja pasaulio savo augimui ir savo atbaigimui". Palenkti tad pasaulį Bažnyčiai ir Bažnyčią įvesti į pasaulį ir buvo pagrindinis kardinolo Suhard'o uždavinys.

II

ATEITININKIJA IR TREMTIS

KAS YRA ATEITININKAS?

1. Mi-cha-el

Ateitininkija gimė *kovos* ženkle. Devynioliktojo šimtmečio pabaiga ir dvidešimtojo pradžia buvo tikrasis liuciferio tarpsnis. Visiems yra žinoma ano didžiojo šviesnešio istorija. Viešpats sukūrė angelus – puikius ir galingus, apdovanotus nepaprasta laisve, nuostabiu protu ir galinga valia. Jie stovėjo arčiausiai prie Dievo; jie nejautė medžiagos sunkumo, nes buvo grynos dvasios. Bet štai angelų didžiausiasis ir gražiausiasis tarė Viešpačiui: „Netarnausiu! Pakilsiu viršum žvaigždžių, ten pastatysiu savo sostą ir būsiu kaip Dievas!" Tuomet danguje suskambėjo grėsmės pilni žodžiai: „Kas kaip Dievas!?" Tai buvo balsas vieno iš ištikimųjų angelų, balsas arkangelo Mykolo, kurį Šventasis Raštas ir vadina jo ištartais žodžiais, nes Mykolas (hebrajiškai *Michael*) reiškia „kas kaip Dievas". Danguje įvyko didelė kova, ir angelai sukilėliai buvo ištremti. Jie neteko dieviškųjų malonių. Jie neteko pirmykštės šviesos. Geros ir gražios dvasios virto blogosiomis ir piktosiomis.

Šita istorija, šitas sukilimas prieš Dievą nėra tik kažkada įvykęs anapusiniame pasaulyje. Ne, jis vyksta visą laiką ir visoje mūsų būtyje. Kiekvienas žmogus skyrium ir visa žmonija drauge yra nuolatos gundoma ištarti anuos liuciferiškus žodžius ir panorėti savo sostą pastatyti viršum žvaigždžių. Tačiau ypatingu būdu šitas gundymas išsiveržė devynioliktajame šimtmetyje. Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą. Jis apdovanojo jį protu ir valia, vaizduote ir atmintimi. Viršum visų dalykų Jis suteikė jam nepaprastą kū-

rybos dovaną. *Žmogus yra kūrėjas.* Čia glūdi didžiausias jo panašumas į Dievą. Čia glūdi jo didybė ir galybė. Ir šitas žmogus kūrėjas žygiuoja per pasaulį jį keisdamas ir tvarkydamas, jį pavergdamas ir jo paslaptis atskleisdamas. Ir juo arčiau einame prie mūsų laikų, juo žmogaus kūrybiškumas labiau pražysta, juo pasaulio palenkimas žmogaus valdžiai didėja. Naujieji laikai iš tikro buvo nepaprasti. Jie išrado garo mašiną. Jie pastatė geležinkelius, laivus, fabrikus, orlaivius. Žmogus pasidarė greitesnis už stirną, už žuvį ir už paukštį. Jis išmoko panaudoti elektros srovę, kuri padėjo įsibrauti net į pačios medžiagos sąrangą. Jis galop sukūrė didžiulius miestus, apvaldė vandenynus ir neprieinamus žemės užkampius. Devynioliktasis ir dvidešimtasis šimtmetis iš tikro buvo žmogaus kūrybiškumo viršūnė.

Bet štai šitas, elektros šviesoje paskendęs, šitas, teleskopu bei mikroskopu apsiginklavęs, žmogus pakartojo anuos pirmykščius liuciferio žodžius: „Netarnausiu!" Maža to, šitas žmogus ne tik atsisakė Dievui tarnauti, bet sukilo prieš patį Dievo *buvimą.* Jis paneigė Dievą pats atsistodamas Jo vietoje. Jis paskelbė Dievui kovą. Jis pradėjo griauti Viešpaties religiją ir Jo Bažnyčią. Devynioliktasis ir dvidešimtasis šimtmetis buvo didžiausių religinių persekiojimų laikas. Tai buvo kažkas panašu į pirmuosius krikščionybės amžius, kada ji taip pat turėjo pakelti nepaprastus žiaurumus. Modernus žmogus, kaip ir anas šviesnešys, atkrito nuo Dievo.

Šitas liuciferiškasis tarpsnis su savo priešdieviška kova atėjo ir į mūsų kraštą. Ano meto jaunimas beveik visus mokslus ėjo rusiškosiose mokyklose, kurios jau buvo užkrėstos ateistine dvasia. Iš Vakarų atėjusi bedievybė Rusijoje tik dar labiau sustiprėjo, nes rusiškasis žmogus yra labai vienašališkas: jis arba bučiuoja žemę ir kiekviename kampe žegnojasi prieš Dievo Motinos paveikslą, arba daužo visa, kas tik jam primena Dievą. Nenuostabu todėl, kad ir mūsiškis jaunimas pasisavino aną liuciferišką dvasią ir pradėjo skelbti Dievui kovą. Didžiausia dalis Rusijoje išaugusios lietuviškosios inteligentijos taip pat ištarė anuos šiurpu skambančius žodžius: „Netarnausiu!"

Tačiau 1910 metais būrelis lietuvių katalikų studentų pasiryžo stoti į kovą už Dievą ir už Bažnyčią. Jie pakartojo ano ištikimojo angelo žodžius „Kas kaip Dievas" ir išėjo į rungtynes su Viešpaties priešais. Iš sykio jų buvo labai nedaug: tik keli drąsuoliai tolimame Belgijos Liuvene, vienas kitas Maskvoje, Vilniuje ar Varšuvoje. Tačiau po metų šių drąsuolių centras persikėlė į Lietuvą, ir tais pačiais metais pradėjo eiti prelato A. Dambrausko-Jakšto redaguojamas laikraštis, pavadintas „Ateitis". Tai buvo ATEITININKAI. Tai buvo kovotojai už Dievą. Ir jų skaičius greitai didėjo. Pasilikę Dievui ištikimi, lietuviai inteligentai būrėsi aplinkui „Ateitį", kūrė būrelius gimnazijose ir universitetuose, rašė straipsnių, leido laikraščių ir knygų, šaukė konferencijas ir kongresus. Kova už Dievą kas kartas darėsi vis stipresnė. Ir kai po 17 metų (1927) šie Dievo kovotojai susirinko į reorganizacinę savo konferenciją Palangoje, pasirodė, kad jie turi savo šalininkų jau visuose inteligentijos sluoksniuose, pradedant pirmaklasiais moksleiviais ir baigiant universiteto profesoriais. Toje konferencijoje buvo įsteigtos trys ateitininkijos sąjungos: Moksleivių, Studentų ir Sendraugių, sujungtos į vieną didžiulę Ateitininkų federaciją. Garstyčios grūdelis per septyniolika metų buvo išaugęs į didžiulį plačiašakį medį. Silpnas keleto asmenų balsas išsivystė į galingą sąjūdį. Šiandien ateitininkija yra dar platesnė ir dar galingesnė. Ji yra gyva ir tremtyje, vedanti tą pačią amžiną kovą už Dievo karalystę ir Jo teisybę.

Kas tad yra ateitininkai? Savo kilme ir savo esme ateitininkai yra kovotojai už Dievą. Tai žmonės, kuriems ne vis tiek, ar pasaulyje bus įsteigta Kristaus ar antikristo karalystė. Tai žmonės, kurie aiškiai ir ryžtingai stovi *Kristaus* pusėje ir eina į visas gyvenimo sritis, josna nešdami Jo dvasią. Todėl jų šūkis ir yra – *visa atnaujinti Kristuje.* Ateitininkai nestovi nuošaliai ir nestebi pasyviai, kaip antikristo dvasia gyvenime rungiasi su Kristaus dvasia. Ateitininkai patys stoja į šitas rungtynes; jie pasilieka Dievui ištikimi; jie pažymi savo kaktas bei rankas kryžiaus ženklu ir jo vardu eina perkeisti pasaulio.

Vadinasi, *būti ateitininku visų pirma reiškia būti Dievo kariu. Būti ateitininku reiškia būti aktyviu dalyviu kovos už Dievo karalystę.* Šiuo atžvilgiu ateitininkas nėra tik paprastas tikintysis, paprastas eilinis katalikas. Jis nėra tik Dievo karalystės gyventojas, bet jos *kūrėjas* ir *gynėjas*. Savo mokslu ir menu, savo darbu ir gyvenimu, savo žodžiu ir raštu jis skelbia bei rodo Dievą visiems ir visur. Tai yra pirmoji ateitininkiškoji žymė, kurią nešioja *visi* ateitininkai: ir moksleiviai, ir studentai, ir sendraugiai. Kiekvienas ateitininkas turi kurti ir ginti Dievo karalystę, kaip sugeba ir išmano pagal savo išsilavinimą, pagal savo vietą visuomenėje. Tačiau tai yra tik laipsnio ir būdo, bet ne esmės skirtumas. Esmė yra ta, kad ateitininkas yra aktyvus katalikiškosios visuomenės narys: moksleivis aktyvus tarp moksleivių, studentas tarp studentų, sendraugis tarp jo gyvenime pasitaikančių žmonių. Kiekvienas ateitininkas yra savotiškas *Dievo Mykoliukas*. Vardas paprastas, tačiau turįs nepaprastos reikšmės, nes jis atskleidžia ateitininkų nusistatymą aktyviai skleisti žemėje Viešpaties vardą. *„Coeli et terra enarrant gloriam Dei* – dangūs ir žemė skelbia Dievo garbę" – sako psalmė. Ateitininkai ne pasyviai klausosi šito skelbimo, bet jį priima, neša toliau ir perduoda kitiems. Dangaus ir žemės skelbimas randa atgarsio ateitininkų širdyse. *Ateitininkai virsta Viešpaties garbės šaukliais.* Tuo būdu jie kaip tik ir išsiskiria iš visos minios, kuri yra pasyvi, kuri pati tik stebi ir klauso, kartais susižavi, bet neveikia ir neperteikia toliau. Tuo tarpu ateitininkai eina visur, kur tik juos Viešpats pašaukia. Jie yra religininkai arba apaštalai tikrąja šio žodžio prasme, nes per Krikštą ir per Sutvirtinimą Viešpats yra pasakęs „Eik su manimi!" *Būti ateitininku reiškia eiti su Kristumi nesvyruojant ir nedelsiant.* Kristus kviečia visus. Tačiau daugelis atsiprašo: Viešpatie, leisk man dar palaidoti mirusius! Viešpatie, leisk man dar išmėginti porą jungų jaučių. Viešpatie, leisk man aparti ką tik nusipirktą dirvą! ir t t. Tuo tarpu ateitininkas tokių išsikalbinėjimų nežino. Jis eina nesvyruodamas ir nedelsdamas, nes jis iš pat pradžios yra pasiryžęs būti Dievo kariu, Jo karalystės kūrėju ir gynėju.

Šitas ryžtingumas bei narsumas religiniame gyvenime ir yra ryškiausias kiekvieno ateitininko bruožas. Ateitininkija gimė *iš kovos*. Kova paženklino jos lopšį; kova lydėjo jos augimą bei brendimą; kova pasiliks jos gyvenime ir toliau, nes liuciferiška dvasia taip pat yra *kovos* dvasia. Ji kovoja prieš Dievą visais laikais ir visose tautose. Reikia tad, kad taip pat visais laikais ir visose tautose būtų kovotojų už Dievą, kad būtų anos mykoliškos dvasios žmonių, kurie neleistų trypti ir niekioti Dievo pėdsakų kūrinijoje. *Tokie kovotojai mūsų tautoje ir yra ateitininkai.*

2. *„Balandėli, nežinau..."*

Tačiau mes gyvename žemėje, kur viskas kinta ir praeina. Taip yra su kiekvienu žmogaus darbu, taip yra galop ir su žmogaus kova prieš Dievą. Devynioliktojo šimtmečio sukeltas *karingasis* ateizmas, kuris tarsi audra puolė Dievą ir Bažnyčią, šiandien galima laikyti jau atgyvenusiu savo dienas. Mūsų vyskupai prieš trejus metus rašė: „Jūs, brangieji, turbūt atkreipėte dėmesį į tai, kad šiandien politikų ir karo vadų konferencijose kiekviena proga pabrėžiamas religinės laisvės reikalas ir mintis, kad be krikščionybės negalima laukti laimingos ateities. Šiandien jau tiek toli nueita, kad jokiam socialistui, net bolševikui ne mada kalbėti prieš religiją. Pasaulyje liovėsi bent vieša kova prieš religiją, o valstybių vadai viešai šaukiasi krikščionybės. Tai gal pats didžiausias mūsų dienų įvykis".

Vyskupų žodžiai yra teisingi. Kova su religija, kova tokia, kokia ji buvo praeityje, iš tikro liaujasi. Tačiau nemanykime, kad anasai pirmykštis liuciferis jau suklupo prieš Viešpaties altorių ir tarė: „Atleisk, Viešpatie, nuo šiol aš pradedu Tau tarnauti!" Anaiptol! Piktųjų dvasių sąmokslas prieš Dievą ir prieš Jo tvarką trunka visados. Jis truks visus amžius ligi pat mūsosios istorijos galo. Bet jis keičia savo *formas*. Pirmas nuodėmingas šūksnis „netarnausiu" skamba nuolat. Tačiau jis skamba labai įvairiai. Kartais jis virsta at-

vira kova, kaip buvo pirmaisiais krikščionybės amžiais ir mūsų laikais. Kartais jis pasidaro tik paprastas filosofinis Dievo neigimas, kaip yra buvę aštuonioliktajame ir devynioliktajame šimtmetyje. Kartais jis virsta visišku nesidomėjimu. Fizinė kova su žiauriausiais persekiojimais, filosofinis neigimas su visu moksliniu aparatu, galop skeptiškas nesidomėjimas yra trys pagrindinės ano liuciferiško sukilimo formos. Tačiau jų visų esmė yra ta pati: *išnaikinti iš žmogaus sąmonės Dievo paveikslą*. Netolimoje praeityje mes išgyvenome ir filosofinį neigimą ir fizinę kovą. Nei viena, nei kita liuciferiška forma žmonijos laimėti neįstengė. Ką tad pasirinks anasai amžinas sukilėlis ateičiai? Kokia forma pasireikš jo kova prieš Dievą ir prieš Jo šalininkus? Liuciferis kovoti nesiliaus ir prieš Dievo altorių neatsiklaups. Jeigu jis šiandien liaujasi atvirai prieš Dievą kovoti, tai tik todėl, kad prisiimtų naują formą, naują pavidalą. Jis pasidės fizinius ginklus, jis pasidės rimtą filosofo kaukę, o prisiims ateičiai – *ironišką skeptiko šypseną*.

Daugelis iš mūsų esame skaitę F. Dostojevskio romaną „Broliai Karamazovai". Ten yra viena scena, kuri puikiai išreiškia liuciferiškos kovos prieš Dievą formą ateityje. Vieną vakarą Ivanas Karamazovas haliucinacijoje pastebi ant kanapos prieš save sėdintį maždaug keturiasdešimties metų džentelmeną, kuris pasisako esąs velnias ir pradeda pasakotis, kaip buvęs kažkada angelu, kaip ėjęs paskui Kristų į Kalvarijos kalną, kaip stovėjęs po kryžiumi, kaip regėjęs Kristų, žengiantį į dangų, ir vos susilaikęs nesušukęs „Hosanna". Ivanui įgrysta visas šitas plepėjimas, ir jis atvirai velnią paklausia: „Sakyk, ar yra Dievas? Taip ar ne!" Ir ką atsako velnias? Manote, kad jis Dievą paneigia? Anaiptol! Jis tik šypsodamasis atsako: „Balandėli, nežinau..."

Tai ir yra būsimasis mūsų dienų žmogaus atsakymas į Dievo klausimą. Ateinantieji dešimtmečiai Dievo filosofiškai neneigs ir fiziškai su Juo nekovos. *Jie tiktai paprasčiausiai Juo nesidomės*. Jie sakys: „Balandėli, nežinau ir žinoti nenoriu; mums šitas klausimas visai nerūpi. Palikime jį specialistams, o mes imkimės praktiškesnių dalykų". Visai tiesa, kad šian-

dien „jokiam socialistui, net bolševikui nemada kalbėti prieš religiją". Tačiau netoli tas laikas, kada bus taip pat nemada kalbėti ir *apie* religiją. Ateina laikas, kada vadinamojoje „padorioje draugijoje" bus netaktas užsiminti apie Dievą, o ypač apie Kristų. Kiek praeityje religija buvo stumiama iš gyvenimo dideliu triukšmu, tiek ateityje ji bus stumiama gilia tyla. *Nekalbėti* bus pagrindinis būsimosios antireliginės propagandos dėsnis.

Kai šv. Paulius savo kelionėse atvyko į Atėnus ir užėjo į graikų Areopagą, jis rado ten vieną aukurą su užrašu „Nežinomam dievui". Pradėjęs kalbėti išmintingiems graikų vyrams, jis įrodinėjo, kad šis „Nežinomas dievas" yra ne kas kitas, kaip krikščionybės Dievas, kuriame gyvename, esame ir judame, kurio giminės mes esame ir kuris visa yra padaręs savo žodžiu. Graikai atsidėję klausė norėdami patirti, kas gi yra tasai Dievas, kurį jie garbino, kurio tačiau nepažino. Tačiau kai tik šv. Paulius pradėjo jiems pasakoti, kad šis Dievas prikėlęs Jėzų Kristų iš mirusiųjų ir kad mes visi per Jį būsime prikelti paskutinę dieną, graikai mandagiai jam pareiškė: „Apie tai paklausysime kitą kartą" (*Apd 17, 32*). Graikai su Pauliumi nesiginčijo, jo nepersekiojo, neplakė rykštėmis ir nedėjo į kalėjimą, kaip žydai kad anksčiau buvo su juo padarę, bet tik paprasčiausiai – *nesidomėjo*. Ir šitas Pauliaus nuotykis Atėnų Areopage yra simbolis visoms mūsų dienoms. Mūsų dienų žmogus mielai mūsų klausys, kai mes jam kalbėsime, kad krikščionybė palaiko tautų tvarką ir ramybę; kad ji skatina darbštumą, tvarko socialinius žmonių santykius, yra naudinga mokslui ir menui. Bet kai tik pradėsime jam kalbėti, kad Kristus yra Dievas, kad Jo religija yra antgamtinė, kad žmogus yra skirtas amžinajam buvimui, jis mums mandagiai pasakys: „Apie tai paklausysime kitą kartą".

Ir tai yra pati tikriausia stabmeldybės žymė. Kol žmogus su religija kovoja, tol jo širdyje yra pasilikęs bent Dievo atsiminimas. Tačiau kai jis pradeda Dievu visiškai nesidomėti, ateizmas pasidaro pilnutinis. Todėl Lucas Estangas teisingai sako, kad „tikras pagonis yra ne Nietzsche, bet Goethe", nes „jis gyvena taip tarsi Kristaus visiškai nebūtų buvę. Nietzsche bu-

vo kovos žmogus. Jis žinojo ir jautė, kad jo mokslas yra priešingas Kalno pamokslui, todėl su šiuo ir kovojo. Tuo tarpu Goethe buvo *nesidomįs* žmogus. Kalno pamokslas jam nebeturėjo jokios reikšmės". Atrodo, kad artimoje ateityje žmonės bus apspręsti nebe nyčiškos, bet gėtiškos nuotaikos. Jie mėgins gyventi taip, tarsi Kristaus visiškai nebūtų buvę.

Svarbiausia jie gyvens *su mumis*: vienuose namuose, viename mieste, vienoje tautoje ir valstybėje. Seniau stabmeldžiai buvo atsiskyrę. Pagonybė stovėjo *šalia* krikščioniškojo gyvenimo bei pasaulio. Misionieriai keliaudavo *svetur*, norėdami skelbti Evangeliją. Tuo tarpu dabar yra visai kitaip. Anos dvi šv. Augustino skelbtos karalystės – *civitas terrena* ir *civitas Coelestis, civitas Dei* ir *civitas diaboli* – dabar susimaišė ir savo nuotaika, ir savo nariais. Pagonybė įsiskverbė visur ir pasidarė nebe išviršinė, o *išvidinė;* nebe tiek bendruomenė, kiek *dvasia*. Krikščioniškojo pasaulio, kuris būtų uždaras ir atskirtas, jau nebėra. Visos užtvaros: psichologinės ir etinės, socialinės ir politinės jau yra sulaužytos. Pagonybė tarsi plati upė veržiasi į visą gyvenimą ir semia visas salas bei aukštumas. F. Tiutčevo žodžiais tariant, „potvynis auga ir mus pagavęs neša į savo begalinę tamsą".

3. *Statmeninė katalikybė*

Ką tad reiškia būti ateitininku šio potvynio tamsoje? Būdami Dievo kariai ir Dievo karalystės statytojai bei gynėjai, ateitininkai turi *veikti* ir *nesidomėjimo* metu. Nesidomėjimas, kaip buvo sakyta, yra tik vienas būdas, kuriuo amžinoji liuciferiška dvasia sukyla prieš Dievą. Todėl ateitininkai turi stoti kovon su šituo nesidomėjimu, turi ji pergalėti bei sulaužyti. Sėkmingai gynę Dievą ir Bažnyčią tiesioginio puolimo metu, jie taip pat sėkmingai turi rungtis ir su nesidominčiais žmonėmis.

Vis dėlto šitos rungtynės bus visai kitokios. Puolimo metu reikėjo Dievą bei Bažnyčią ginti. Nesidomėjimo metu reikės Dievą ir Bažnyčią *rodyti*. Kovojantys žmonės Dievą bei

Bažnyčią mato ir puola. Nesidomintys žmonės praeina pro šalį nepastebėdami. Todėl reikės šituos žmones Dievu bei Bažnyčia *sudominti*. Reikės patraukti jų žvilgį, juos praeinančius pakalbinti, prabilti į juos jiems suprantama ir patraukli kalba. Kaip kinta sukilimas prieš Dievą, taip lygiai turės kisti ir Dievo gynimo forma. Kas tad turi sudaryti šios *naujos* formos esmę? Kuo ateitininkai šiuo metu ir ateityje turės pasireikšti religinėse grumtynėse?

Šitoje vietoje mums pavyzdžiu gali patarnauti pirmieji krikščionys. Negalime manyti, kad senovės stabmeldžių susidomėjimas krikščionybe būtų buvęs didesnis negu naujųjų pagonių. Mes žinome, kad pirmaisiais amžiais krikščionybė buvo laikoma nereikšminga žydiškąja sekta; kad jos išpažinėjai buvo laikomi asilo galvos garbintojais; kad kryžiaus ženklas žydams buvo papiktinimas, o stabmeldžiams – kvailybė. Ir vis dėlto pirmieji krikščionys nepabūgo šito nesidomėjimo, net niekinimo ir persekiojimo, nes jie jautėsi esą pašaukti duoti pasauliui tai, ko jis neturėjo ir negalėjo turėti. Krikščionybė pergalėjo senovinį nesidomėjimą ne kuo kitu, kaip išvidinio savo grožio atskleidimu. Nesidominčiam žmogui reikia kalbėti ne *apie* religiją, bet rodyti pačią *religiją*; rodyti, kaip ji reiškiasi gyvenime, kaip ji šitą gyvenimą keičia ir iš naujo pertvarko. Tuščios yra kalbos apie šventumą, jeigu nėra šventų asmenybių. Tuščios yra kalbos apie įtaką mokslui ir menui, jeigu nematyti, *kokį* mokslą ir *kokį* meną krikščionys kuria. Tuščios yra kalbos apie palaimingą religijos vaidmenį socialiniam gyvenimui, jeigu patys krikščionys savo praktikoje šitą gyvenimą padaro nepakenčiamą. Nesidomėjimas Dievu ir Bažnyčia yra dvasinė tamsa, kurią praplėšti gali ne stiprus žodžio garsas, bet tiktai galinga pavyzdžio šviesa. Kad naujieji stabmeldžiai galėtų mūsų religija susidomėti, mes turime *išsiskirti iš kitų*, mes turime būti *kitokie* negu tie, tarp kurių gyvename bei veikiame.

Kanauninkas J. Leclercqas prancūzų dominikonų žurnale „La vie intellectuelle" (1947) kaip tik ir kalba apie šitokį krikščionio išsiskyrimą. Jis pasakoja, kaip vienas nekrikščionis gydytojas, kurio žmona buvusi katalikė, atėjęs pas jį pa-

sikalbėti tikėjimo klausimais. Po keleto sakinių apie Dievo buvimą, gydytojas pareiškė: „Aš esu pasiryžęs atsiversti, jeigu jūs man įrodysite, kad tikėjimas į jūsų Dievą man ką nors duos. Aš esu padorus žmogus. Sąžiningai vykdau savo profesijos darbą, myliu savo žmoną, esu jai ištikimas, stengiuos padaryti ją laimingą. Taip pat myliu ir auklėju savo vaikus. Ką aš turėsiu daugiau, būdamas katalikas? Aš eisiu klausyti šv. Mišių ir išpažinties. Taip! Bet kam tai, jeigu tai visa nepakeis to, ką aš darau ir ligi šiol?" Arba vėl kitas, to paties Leclercqo duodamas pavyzdys. Jauna, neseniai atsivertusi mergaitė klausia kleboną: „Ką aš turiu dabar daryti?" Kunigas jai atsako: „Atlikite tobulai savo pareigas: padėkite kitiems kiekviena proga, būkite paslaugi šeimoje". – „Bet aš taip dariau ir ligi šiol!" – atsakė mergaitė ir, valandėlę pagalvojusi, pridūrė: „Dabar matau, kad būti kataliku reiškia eiti šv. Mišių ir išpažinties, o gyventi kaip ir seniau..."

Šitie pavyzdžiai rodo, kad kiekvienas padorus žmogus jaučia, jog religija turi kuo nors žmogų išskirti iš kitų jos neturinčių, jog ji turi visam gyvenimui įspausti *regimą* ženklą; jog ji negali pasilikti tik nežymus viršinis priedas prie tokio gyvenimo, kurį veda padorus netikintysis. Kas tad turi krikščionį, o ypatingai ateitininką, išskirti iš kitų? Kas turi būti tasai religijos įspaustas ženklas, tasai savotiškas *sakramentas*, kuriuo religija turi pažymėti ateitininko būtį?

Mūsų religija yra ne tik asmeninė, bet ir *visuomeninė*. Ji ne tik išgano kiekvieno iš mūsų sielą, bet ir kuria Dievo karalystę žemėje. Todėl niekas negali būti tikras krikščionis, kuris pamiršta savo sielą, nes jam nieko nepadės net ir viso pasaulio laimėjimas, jei jis pražudys save. Tačiau iš kitos pusės, taip pat niekas negali būti tikras krikščionis, kuris rūpinasi tik savimi, pamiršdamas kitus. „Negalima siekti dangaus, – sako minėtasis Leclercqas, – nepašvenčiant viso savo gyvenimo žmonijos labui." Bet šitas žmonijos labas yra ne kur kitur, kaip tik Dievo karalystėje. Mes kasdien savo maldose prašome: „Teateinie Tavo karalystė". Tačiau šitas prašymas sykiu reiškia ir mūsų įsipareigojimą dirbti, kad ši karalystė įvyktų ne tik kiekvieno iš mūsų širdyje, bet ir visame objektyviniame

pasaulyje. Kristus atėjo į žemę tam, kad savo mirtimi bei prisikėlimu išvaduotų mus iš nuodėmės ir sykiu pagristų Dievo karalystę, turinčią galutinai įvykti laikų pabaigoje. Jo atnešta religija yra naujojo kosmo religija; tai nauji žmogaus ir pasaulio santykiai su Dievu Kūrėju. Todėl kiekvienas Kristaus mokinys ir jo apaštalas per Krikštą ir Sutvirtinimą įsipareigoja plėsti šituos atnaujintus santykius savoje aplinkoje ir tuo būdu kurti Viešpaties karalystę vargingoje mūsų žemėje. Kaip senasis neatpirktasis pasaulis skiriasi nuo naujojo atpirktojo kosmo, taip lygiai ir krikščionys skiriasi nuo nekrikščionių. Vadinasi, praktinis Dievo karalystės vykdymas žemėje yra ženklas, kuris krikščionį išskiria iš visų kitų.

Tačiau kaip mes šitą Dievo karalystę galime *praktiškai* vykdyti? Kas yra pagrindas, ant kurio šita karalystė gali būti statoma? Šis būdas ir šis pagrindas yra ne kas kita, kaip paties Kristaus paskelbtas *Meilės dėsnis*. Paskutinės vakarienės metu Kristus pasakė: „Aš jums duodu naują įsakymą, kad jūs vienas kitą mylėtumėte <...>. Iš to visi pažins, kad esate mano mokiniai, jei mylėsite vieni kitus" (*Jn 13, 34–35*). Vadinasi, meilės vykdymas yra tasai *naujumas*, kuris krikščionybei būdingas santykiuose su senuoju stabmeldiškuoju pasauliu. *Meilės vykdymas yra sykiu Dievo karalystės vykdymas.* Minėtasis Leclercqas pastebi, kad „jeigu meilė būtų įvykdyta žemėje, dangus būtų ne kas kita, kaip šios meilės karalystės išsiskleidimas šioje tikrovėje". Žemė nėra dangus todėl, kad joje pilna netiesos, skurdo, kančios, nuodėmės; kad joje žmogus žmogui yra ne artimas, bet priešas; kad joje vyrauja ne meilė, bet neapykanta. Vykdydami Dievo karalystę žemėje, mes kaip tik esame pašaukti šalinti iš pasaulio visa, kas šiai karalystei kliudo: šalinti vargą ir skurdą, lengvinti kančias, vengti nuodėmės. Argi Kristus ne taip elgėsi? Leclercqas pastebi: „Jėzus pasakė: ateikite pas mane visi, kurie kenčiate... Ar Jis tai pasakė tik tam, kad juos paguostų dangaus viltimi? Ar čia nėra ko nors jau ir žemei? Kam gi Jis gydė ligonius? Kodėl jis jaudinosi dėl savo tautos kančių? <...> Jo stebuklai buvo geradarybės stebuklai". *Kristus perėjo žemę gera darydamas.* Taip turi elgtis ir Jo mokiniai. Ir jie turi

eiti per gyvenimą darydami gera: klystančius mokydami, kenčiančius guosdami, vargstantiems padėdami, nusidėjėlius pakeldami, tarnaudami ligoniams, užtardami skriaudžiamuosius, gindami silpnuosius ir persekiojamuosius. Tikėjimas be darbų yra miręs. Todėl gaivinti tikėjimą darbais, kuriančiais Dievo karalystę, ir yra anoji esminė krikščionio žymė, anasai sakramentinis ženklas krikščionio kaktoje.

Šiuo atžvilgiu ateitininkams kyla visai kitokių uždavinių dabar, negu jų būta anksčiau. Seniau ateitininkai pateisino savo vardą, gindami Dievą ir Bažnyčią nuo stabmeldiškųjų puolimų. Dabar ir ateityje jie galės pateisinti savo vardą tik tada, kai vykdys meilės dėsnį ir tuo būdu aktyviai kurs Dievo karalystę, nes tik šitokiu būdu jie išsiskirs iš kitų ir tik šitokiu būdu jie sulaužys naujųjų stabmeldžių nesidomėjimą krikščioniškuoju Dievu. *Per meilės darbus mes atskleisime moderniam pasauliui savos religijos grožį ir galią.* Todėl šitie meilės darbai turi būti įrašyti į visų ateitininkų programas. Jie turi būti mūsų tikėjimo pratęsimas į praktiką.

Šiandien pasaulis meilės darbų yra kuo labiausiai reikalingas. Mes jau turime tomų tomus Bažnyčios istorijos, dogmatikos ir etikos. Mes jau turime įstatymus ir tobuliausią organizaciją. Mes turime giesmių ir apeigų rinkinius iš tolimiausių šimtmečių. *Tačiau mums dar vis labai stinga meilės dvasios ir meilės darbų.* Kai suserga senutė, nėra kam jos prižiūrėti; kai yra motina su daugeliu vaikų, nėra kam jai pagelbėti; kai stovykloje gyvena viengungis vyras, nėra kam išvirti jam valgio ar sulopyti jo skalbinių. Neretas iš mūsų našlaičių zuja be priežiūros. Neretas ligonis nesulaukia lankytojų. Neretam elgetai atsakomas duonos kąsnis. Ir visa tai vyksta *tarp krikščionių*! Argi tad neteisinga yra anos mergaitės pastaba: „Būti kataliku reiškia eiti šv. Mišių ir išpažinties, o gyventi kaip ir seniau?"

Tačiau tai yra netiesa! Būti kataliku, tuo labiau būti ateitininku, reiškia ne tik eiti šv. Mišių ir išpažinties, ne tik kalbėti kasdienes maldas, bet ir gyventi *visiškai kitaip*, negu aplinkui mus gyvena supagonėjusi minia. Būti ateitininku reiškia giliai suprasti, dar giliau pajausti ir giliausiai vykdyti

Kristaus paskelbtą meilės dėsnį, kurio pasaulis šiandien neturi ir dėl kurio stokos žemė jau baigia virsti pragaru. Ateitininkija yra pašaukta atgaivinti šį meilės dėsnį ir vykdyti meilės darbus. Vieno tik teisingumo mums neužtenka, nes ir kiekvienas padorus stabmeldis yra teisingas. Mūsų gyvenime reikia meilės pareigos; reikia geradarybės ir pasigelbėjimo dvasios; reikia, kad artimo meilė virstų Dievo meilės išraiška, nes kitaip mes būsime melagiai: sakysime, jog mylime Dievą, kurio nematome, o nemylėsime artimo, kurį matome. Meilės kelias yra vienintelis kelias į pagoniškąjį pasaulį. Šiuo keliu ėjo pirmieji krikščionys, šiuo pačiu keliu turime eiti ir mes. Kai naujieji stabmeldžiai apie mus sakys „žiūrėkite, kaip jie myli vienas kitą", tuomet mes būsime sulaužę naująjį nesidomėjimą mūsų Dievu ir būsime vėl laimėję, kaip laimėjome kovos ir persekiojimų metu.

4. Taboro gundymas

Kuriant Dievo karalystę žemėje, mus tyko vienas didelis pavojus, kurį Paryžiaus kardinolas Suhard'as yra pavadinęs Taboro kalno gundymu. Visi mes žinome iš Šventojo Rašto, kad ant Taboro kalno Kristus persikeitė apaštalų akivaizdoje. Jo veidas žibėjo kaip saulė ir Jo drabužiai buvo balti kaip sniegas. Antgamtinė tikrovė švystelėjo pro sunkias ir netobulas žemės formas. Apaštalams patiko šitas regėjimas, ir jie pasiūlė Kristui: „Rabi, gera mums čia būti. Pastatykime tris palapines..." (*Mk 9, 5*). Ką reiškia šitoks pasiūlymas? Ne ką kita, kaip mintį: mums čia gera būti. Nebegrįžkime daugiau žemyn. Pasilikime čia nuolatos. Kas mums rūpi visi kiti – ten žemai. Kristus nieko neatsakė į šitokį savo mokinių pasiūlymą, bet su Moze ir Eliju kalbėjosi apie savo kančią ir mirtį.

Taboro gundymas gresia kiekvienam krikščioniui. Kai tik jis patiria Dangaus karalystės šviesos, jis nebenori grįžti į neperkeistą pasaulį ir jame paregėtą šviesą plėsti. Jis nori ją pasilaikyti tik sau, pasilikdamas vienas su paregėtu spinduliu. Neatsispirdami šitam gundymui daugelis meta pasaulį, atsi-

tveria nuo žmonių ir pradeda rūpintis *tiktai* savo vieno sielos išganymu. Tačiau šitoks atsitvėrimas yra tuo pačiu ano dieviškojo spindulio pražudymas. Todėl kardinolas Suhard'as ir įspėja visus tikinčiuosius, o ypatingai katalikiškąsias bendruomenes nepasiduoti šiam gundymui. „Šiandien, – sako kardinolas, – kada socialinės formos įgyja tokios didelės reikšmės ir išvysto tokią didelę jėgą, turi pasidaryti misionieriais ne tik atskiri asmens, bet ir grupės." Kitaip sakant, krikščioniškosios bendruomenės negali būti uždaros, negali apsirėžti tik savimi ir veikti tik tarp savo narių. „Bažnyčia, – sako toliau kardinolas, – nėra partija ir krikščionys nėra partijos nariai. Ji nelaimės pasaulio, atsistodama prieš jį kaip blokas prieš bloką." Kardinolas nurodo paties Kristaus pavyzdį. Kaip Kristus įsikūnydamas prisiėmė visą žmogaus prigimtį su visu jos turiniu ir su visomis jos formomis, išskyrus nuodėmę, tąjį negatyvinį elementą, taip turi elgtis ir Kristaus mokiniai. „Būti apaštalu, – teigia kardinolas, – reiškia *visa* prisiimti ir *visur* įsiskverbti... *Visa* reiškia, išskyrus nuodėmę, visas vertybes, net ir tas, kurios ligi šiol buvo krikščionybei svetimos... Priklausymas krikščionybei nereikalauja atsisakyti nė nuo vienos tikrai žmogiškos vertybės... Niekas iš to, kas teisėtai sudaro darbininko arba inteligento gėrybę, neturi būti atmesta – dar sykį sakau, išskyrus nuodėmes." Tiesa, kardinolas neslepia, kad šitoks atvirumas pasauliui turi savų pavojų ir kad silpnesnieji gali paklysti. „Bet šitie atskiri paklydimai, – prideda kardinolas, – neprivalo kelti nepasitikėjimo paties metodo vertingumu, kuris jau yra davęs gerų vaisių. Kiekvienu atveju pionierių grabaliojimasis ir klaidos negali tarnauti pasiteisinimu bendruomeniniam tikinčiųjų neveiklumui."

Šitos kardinolo Suhard'o pastabos nutiesia gaires ir mūsų veikimui. Ateitininkų organizacija yra krikščioniškoji bendruomenė, specialiai įsteigta laimėti pasaulį Dievo karalystei. Todėl ji ypatingu būdu turi būti pasauliui atvira. Ji ypatingu būdu turi viską iš pasaulio prisiimti ir visur įsiskverbti. Ji negali pasitenkinti, gyvendama savą izoliuotą gyvenimą, nes tokiu atveju neįvykdytų savo pašaukimo. *Ateitininkui niekas neturi būti svetima, išskyrus nuodėmę.* Savo narių eilėse at-

eitininkija turi suimti visas pasaulio vertybes, visas mokslo bei meno šakas, visus visuomeninius ir socialinius sąjūdžius, visas idėjines linkmes bei sroves. Ji turi visa tai persunkti Kristaus dvasia ir parodyti paskui pasauliui, kaip šitos vertybės kinta religijos įtakoje ir kaip jos religingų žmonių yra vykdomos praktiniame gyvenime.

Jeigu tad ligi šiol ateitininkai kartais buvo daugiau ar mažiau nuo pasaulio atsitvėrę, tai ateityje šitas atsitvėrimas turės būti visiškai pergalėtas. *Ateitininkas turi būti veržlus krikščionis*, kuris eina visur, kur tik reikalinga paguodos, pagalbos ar patarnavimo; kur reikalinga pamokymo ar patarimo; galop kur reikalinga įspėjimo ar papeikimo. Kaip anais senaisiais helenistiniais laikais pirmieji krikščionys pašventė pasaulį nauja tiesa ir senovinei kultūrai davė naują prasmę, taip lygiai ir šiandien, šiais *naujosios* stabmeldybės laikais, ateitininkai turi amžinąją Tiesą ir amžinąją Meilę įdiegti į mūsiškės kultūros pavidalus. Prieš mus guli ištisas puikių formų ir nuostabių priemonių pasaulis. Tačiau jis yra lyg anie pranašo Ezechielio griaučiai – be dvasios ir be gyvybės. Bet štai Viešpats mums, kaip ir anam pranašui, taria: „Pranašauk, kad šitie griaučiai atgytų, kad į juos įeitų dvasia ir kad jie pradėtų kalbėti". Mes turime tarti pasauliui krikščioniškąjį žodį, kuris virstų naujosios kultūros turiniu. *Mes turime sukurti naują vienybę tarp krikščionybės ir moderninio gyvenimo*, kaip Bažnyčios Tėvai ją sukūrė tarp tos pačios krikščionybės ir senovinio pasaulio. *Mes turime suvesti persiskyrusius Dievą ir žmogų naujojo krikščionio asmenybėje.* Štai pagrindinis ir pats svarbiausias ateitininkų uždavinys. Ir šiam uždaviniui atlikti ateitininkai turi būti nepaprastai atviri ir naujajam pasauliui, ir naujajam žmogui.

Baigdami šiuos ilgokus svarstymus, galime dabar atsakyti į klausimą, *kas yra ateitininkas:*

1. *Ateitininkas yra Dievo karalystės žemėje kūrėjas ir gynėjas.*
2. *Ateitininkas yra Kristaus meilės dėsnio vykdytojas praktiniame gyvenime.*
3. *Ateitininkas yra moderninės kultūros jungėjas su krikščionybe, atnaujindamas šią kultūrą Kristaus dvasia.*

Dėl to galima suprasti, kodėl anksčiau ir buvo sakoma, kad ateitininkas nėra paprastas tikintysis arba vadinamasis *kasdienis* tikintysis. Ateitininkas yra sąmoningas ir veiklus katalikas: *sąmoningas savo tikėjime ir veiklus savo krikščioniškosios meilės darbuose.* Ateitininkų federacija nėra paprasta organizacija šalia daugybės kitų. Į ją ateina žmonės, vedami ne kurio nors intereso, bet gyvosios religinės dvasios, kad čia sustiprėtų, pasiruoštų ir pradėtų vykdyti didžiuosius savo apaštalavimo uždavinius. Minėtasis kardinolas Suhard'as sako: „Reikia pabrėžti, nors tai atrodo ir keista, kad Kristus reikalauja pagalbos iš savo narių... Jis reikalauja pagalbos atbaigti atpirkimo darbui". Ateitininkija kaip tik pasiūlo Kristui savo pagalbą. Mes norime visų pirma savoje tautoje, o per ją ir visame pasaulyje atbaigti Kristaus žygį, kuris prasidėjo Betliejuje, ėjo per Kalvarijos kalną ir šiandien plinta visoje žmonijoje. Šiame žygyje dalyvauti mes turime ir kiekvienas skyrium, ir visas sąjūdis kartu. Apaštalavimo darbas yra uždėtas mums ne tik individualiai, bet ir bendruomeniškai. Šiame visuotinės stabmeldybės potvynyje ateitininkija turi išlikti ne tik nepaliesta, bet galinga šį potvynį užtvenkti ir jo bangas nustumti atgal, pirmoje pasaulio istorijos scenoje pastatydama Kristaus *Šviesą.*

„DIEVAS IR ŽMOGUS" AR „ŽMOGUS IR DIEVAS"?

Praėjusiais metais viename dienraštyje buvo įdėtas straipsnis, kuriame tvirtinama, kad ateitininkai esą tik kairiojo jaunimo antitezė, o tikrosios sintezės reikią ieškoti vadinamoje tautiškojo jaunimo ideologijoje. Ta pati mintis pakartota ir šiais metais skautų išleistoje knygelėje „Kelias į laimę", straipsnyje „Skautų Brolija – tautiškasis jaunimas". Remiamasi tuo, kad vadinamoji tautiškojo jaunimo ideologija labiau pabrėžianti religijoje *žmogų*, o ne *Dievą*, tuo tarpu ateitininkai „per maža kreipia dėmesio į pirmąjį religijos momentą – į reliatyvią būtybę, arba žmogų" („Kelias į laimę", p. 50).

Taigi šiame straipsnyje mes ir norėtume pasvarstyti : 1) ką gi iš tikrųjų religijoje reikia pirmoje eilėje statyti – ar žmogų, ar Dievą, ir 2) ar ateitininkų ideologija yra tik antitezė materialistiškai pasaulėžiūrai, ar gal ji kaip tik ir yra ta pati tikroji sintezė, jungianti taip pozityvią pažangą, taip pozityvų tautiškumą.

I

Kas yra religija. *Religija yra žmogaus santykiavimas su Dievu.* Vadinasi, čia įeina aprėžtoji būtybė – žmogus ir absoliučioji – Dievas, kuris yra viso ko pradžia ir galas. Šitos dvi būtybės, būdamos laisvos ir realios, *laisvai ir realiai* santykiuoja viena su kita, ir šitie santykiai vadinasi *religija.* Visa svarba, kam šituose santykiuose užleisti pirmąją vietą: Dievui ar žmogui? Kadangi religija yra santykiavimas, tad būtinai turi būti *dvi* būtybės, nes vienos iš jų nesant, santykiavimas bū-

tų negalimas. Vadinasi, buvimo atžvilgiu religijai yra lygios svarbos taip žmogus, taip Dievas. Nebus žmogaus, nebus religijos; nebus Dievo (nors šitoks prileidimas neturi prasmės), irgi nebus religijos. Taigi buvimo atžvilgis dar nenusveria, kuriai būtybei tinka religijoje pirmoji vieta.

Šitą dalyką nusveria *teisė parinkti santykiavimo būdus ir juos tvarkyti*. Kitaip sakant, ta būtybė religijoje turi pirmą vietą, kuri turi teisės parinkti tokią religiją, kokią ji nori, ir taip ją tvarkyti, kaip jai patinka. Kam dabar tokią teisę pripažinsime: Dievui ar žmogui? Rodos, visiems aišku, kad – Dievui. Žinoma, imant religiją pagal religinio subjektyvizmo nuomones ir suprantant ją kaip grynai tam tikrų išgyvenimų kompleksą, galima bus šitą teisę duoti ir žmogui, kuris pats kurtųsi religiją ir net Dievą[1]. Bet šitokia nuomonė yra ne tik nekrikščioniška, bet prieštaraujanti net ir sveikam protui. Juk jeigu Dievas yra žmogaus Kūrėjas, – kas galima įrodyti grynai filosofišku būdu visai be apreiškimo, – tad aišku, kad Jis vienas – niekas kitas – turi teisės pasirinkti su žmogum tokius santykius, kokius Jis panori. Žmogui čia telieka tik stengtis sužinoti šitą Dievo norą, stengtis surasti, paprastais terminais kalbant, apreikštąją religiją ir ją priimti. Dievas kalbėjo žmonėms per pranašus, galop per savo Sūnų, reikia tik, kad žmonės šį balsą išgirstų ir jo paklausytų. Bet šita ekskliuzyvinė Dievo teisė pasirinkti tokius santykius su žmogum, kokius Jis nori, šitas žmogaus reikalas sužinoti Dievo norą ir apreiškimą – argi tai nėra pripažinimas Dievui pirmenybės religijoje? Kur čia yra religinių subjektyvistų peršamas žmogaus iškėlimas? Santykiuose su Dievu imant pradedamuoju punktu žmogų, ne tik negalima prieiti prie realių santykių, bet negalima surasti net jokių santykių. Santykis tarp *žmogaus* – pradinis punktas – ir *Dievo* – antrasis narys – yra lygus nuliui. Tai galima pailiustruoti ir matematiškai: $a : \infty = 0$. Taigi tiems santykiams nustatyti būtinai reikia, kad Dievas pirmas čia padarytų pradžią, pareikšdamas žmo-

[1] Šita prasme turbūt „Kelyje į laimę" (p. 50) pasakyta: „Jeigu nebūtų reliatyvios būtybės, arba žmogaus, visai nebūtų ir absoliučios būtybės, arba Dievo". Tai yra aukščiausias religinio subjektyvizmo laipsnis. Žmogus tveria Dievą! Graži teorija! – *A. Mc.*

nėms savo valią, kaip kad jis pareiškė savo buvimą realiuose kūriniuose. Religijoje, išeinant iš žmogaus, negalima prie nieko prieiti. Tai rodo religinių subjektyvistų teorijos, kurių tiek yra, kiek ir pačių tų teorijų skelbėjų. Tą pat patvirtina ir įvairūs tautų tikėjimai, kada jos, palikusios tikrąjį pirmykštį apreiškimą, pradeda kurtis tokias religijas, kokios joms patinka.

Vadinasi, užleidimas religijoje pirmos vietos žmogui sugriauna pačią religiją. Tada tas religinių subjektyvistų taip mėgstamas „išgyvenąs subjektas" prieina prie to, kad pradeda tverti sau dievus, žinoma, tokius, kokie patinka jam ir jojo prigimčiai: visa religija suvedama tik į subjektyvinius išgyvenimus. Ji visai nesanti mokslas, ir visokie dėsniai jai esą svetimi. Galima, pasak subjektyvistų, tuos jausmus išreikšti žodžiais ir iš jų sudaryti tam tikras formules, vadinamas dogmomis. Bet jos religijai esančios tik atsitiktinis dalykas, keičiąsis kartu su laiku ir su žmonių nusistatymais. Todėl apie tikėjimo tikrumą ar netikrumą visiškai negalima nė kalbėti, nes jausmai yra grynai subjektyvus dalykas. Tikėjimą tveria sau kiekvienas žmogus, nežiūrėdamas jokių mokslišku išvedžiojimų. Kiekvienas susidaro *savo* tiesą, *savo* pasaulėžiūrą – ir tai vadina *savo* religija. Tuo būdu nenuostabu, kad šiandien religijos „gamintojai" dygsta kaip grybai po lietaus. Dabar kalbama apie savęs religiją, apie idealų religiją, apie atgimimo religiją, saulės šviesos religiją, Goethe's ar Bismarco religiją ir t. t. Jau iš šito galima matyti, kad tokia religija yra jokia religija. Tai tik svajonių ir tuščių vaizdų rinkinys be jokios įtakos žmogaus gyvenimui ir veikimui. O jeigu tokios religijos šalininkus mes paklaustume, kuo jie remia savo teorijas, tai jie tikrai neatsakytų, ir iš tiesų neatsako. Vieni nurodo I. Kantą, girdi, jis įrodęs, kad religija negalinti būti objektyvi, nes Dievo buvimas protu neprieinamas; kiti griebiasi darvinizmo, kad žmogus esąs tik aukštesnės rūšies gyvis, neturįs jokios dvasinės sielos, o tik tobulesnius jausmus. Bet ir vieni, ir kiti užmiršta pažvelgti į realybę ir savo svajonėmis sugriauna patys save ir išgalvotas savo religijas.

Be to, žmogus yra sutvertas pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Vadinasi, jojo pirmavaizdis yra pats Dievas. Bendrai imant, tiek daiktas yra tikras, kiek jis atitinka savo pirma-

vaizdį. Taigi ir žmogus, ir jojo gyvenimas yra tiek tikras, tiek neiškraipytas, kiek jis atitinka Dievo duotą žmogui tvarką ir tą idėją, kurią Jis, tverdamas žmogų, turėjo savo Amžinajame Prote. Bet kaip mes galime sužinoti tą tvarką arba tą idėją? Iš kur mums reikia išeiti, kad surastume tikrąjį savo kelią? Ar iš savęs? Visai ne! Juk kas žino, ar mes nesame sugadinti? Kas užtikrins, kad mūsų gyvenimas atitinka aną Dievo tvarką? Taigi ir vėl prieiname, kad reikia pradėti nuo Dievo, nuo savo pirmavaizdžio ir nuo Jojo nustatytos tvarkos. Ir tik ją pirma pažinę, galime eiti prie savęs ir savo gyvenimą palyginti su amžinaisiais josios dėsniais. Kitaip visas mūsų gyvenimas būtų tik klaidžiojimas po susipynusius mūsų minčių ir mūsų geismų šuntakius. Į tikrąjį kelią mes niekados neišeitume. Dievas, pirmiausia Dievas kaip pirmavaizdis, kaip visa ko alfa ir omega, o tik po to – žmogus, kaip Jojo atvaizdas, kaip kūrinys ir Jojo amžinumo dalyvis. Šitos tvarkos pakeitimas būtų tikras žmogaus pražudymas.

Taigi ir ateitininkų ideologija, statydama Dievą pirmoje vietoje, o žmogų – antroje („Dievui ir Tėvynei"), elgiasi visai tiksliai, remdamasi taip krikščionybės mokslu, taip proto reikalavimais. Tuo ji anaiptol nežemina žmogaus, tik nurodo jam prideramą vietą, kurią jis santykiuose su Dievu turi turėti. Žmogus yra didžiausias egoistas. Jis visados linksta save statyti į centrą, save daryti visa ko norma. Santykiuose su artimu savęs meilė yra norma: „Mylėk savo artimą kaip save patį" (*Mk 12, 31*), bet santykiuose su Dievu josios jau neužtenka. Čia norma yra pats Dievas: „mylėk Viešpatį savo Dievą visa širdimi, visa siela, visu protu ir visomis jėgomis" (*Mk 12, 30*). Vadinasi, jeigu santykiuose su artimu žmogui dar leidžiama būti pradiniu punktu, tai nieku būdu to neleidžiama santykiuose su Dievu. Ateitininkai tą gerai supranta ir todėl šūkio „Dievui ir Tėvynei" perkeitimą į „Tėvynei ir Dievui" jie laiko pačio Dievo nustatytų santykių ardymu ir religinio subjektyvizmo priėmimu, kuris tam tikros rūšies žmonių raštuose kas kartas vis labiau aiškėja. Šiuo raštu nemanome jų įtikinti, bet tik norime jų klaidas parodyti saviesiems tuo labiau, kad anų žmonių raštai patenka kartais į tuos pačius leidinius su mūsų vadų raštais.

II

Ar ateitininkai yra tik kairiojo jaunimo antitezė? Ir taip, ir ne! Visas klausimas pakryps ten, kur mes to antitezi̇škumo ieškosime. Klaidingai manoma, kad kairiojo jaunimo ideologija, paremta *mokslu, kaip tezė*, pagimdžiusi ateitininkų ideologiją, paremtą *religija, kaip antitezę*. Išeitų, kad mokslas ir religija yra nesuderinami dalykai, ir jeigu vienos ideologijos pagrindas – mokslas, tai jau priešingos turi būti religija. Visai ne! Ateitininkų ideologija atsirado visai ne dėl to, kad kairiojo jaunimo nusistatymai rėmėsi mokslu. Jeigu jų ideologijoje būtų buvęs *tik mokslas*, ateitininkai gal būtų nė neatsiradę. Bet joje dar buvo *pozityvi kova prieš religiją*. Tuo tarpu ateitininkai paskelbė *pozityvią kovą už religiją*! Štai kame yra anas antitezi̇škumas. Vieni kovoja *prieš* Dievą, kiti *už* Dievą – čia ir yra didžiausias skirtumas. Ir šituo atžvilgiu ateitininkus galima tikrai pavadinti kairiojo jaunimo antiteze.

Įdomu dabar būtų sužinoti, kur čia gali būti toji tautiškojo jaunimo pasisavintoji sintezė? Tarp „už" ir „prieš" jokios sintezės nėra, ir negali būti. Arba Dievas ir jo apreikštoji religija yra, arba nėra – *tertium non datur*. Tuo tarpu ateitininkai *tikrojo mokslo atžvilgiu* visiškai sutinka su kairiuoju jaunimu ir čia jie nėra jokia antitezė. Visas skirtumas yra tik pažiūrose į religiją. Tautiškasis jaunimas parėmė savo ideologiją *tautiškumu*. Labai gerai! Bet mes paklausime, ką gi iš tikrųjų tas tautiškumas sintetizuoja, jeigu tautiškoji ideologija skelbiama sinteze? Ar kovą *prieš* Dievą ir *už* Dievą? Tai absurdas! Ar mokslą ir religiją? Tai dar didesnis absurdas! Tad ką galiausiai? Nieko! Tautiškumas yra visai kitos plotmės dalykas, nemaišytinas nei su mokslu, nei su religija, nei su religinėmis kovomis. Juo galima grįsti ideologiją, bet ji neturės jokios teisės, nei pagrindo vadintis sintetiškąja. Visas tautiškojo jaunimo „sintetizmas" yra tik logiška klaida, paremta ne sąvokų tįsa, bet atskirų individų gausumu. Manoma, kad jei į kurią organizaciją gali įeiti įvairių pasaulėžiūrų žmonės, tai ji jau esanti sintetinė. Oho, vyručiai! Tada visokios prekybinės ir komercinės draugijos būtų tik-

ros sintezės, nes ten visokio plauko žmonių, pradedant, žinoma, žydu ir baigiant visišku ateistu ar skeptiku. Bet tikroji sintezė daroma ne šituo keliu einant.

Toji sintezė yra kaip tik ateitininkų ideologija, sintezė ne tarp kovos už Dievą ir prieš Dievą, nes tokios nė negali būti, bet sintezė tarp *mokslo, tautiškumo ir religijos*. Kairysis jaunimas mokslo nemoka suderinti su religija; jis ją visiškai atmeta. Vadinamasis tautiškasis jaunimas religiniu atžvilgiu duoda laisvę, vadinasi, nesistengia josios su nieku derinti; religija jam yra tik „savaiminga, visuomenei reikalinga ir naudinga vertybė" („Jaunoji karta", 1929, Nr. 12). Tuo tarpu ateitininkų ideologijoje visi šie trys elementai randa puikiausią suderinimą. Jai religija yra *būtina* visuomenei ir kiekvienam individui vertybė, turinti vainikuoti taip mokslo pažangą, taip pozityvų tautiškumą. Ateitininkas yra tikrasis religininkas ir kaip toks jis turi pareigų savo tėvynei, turi pareigų ir mokslui, kuris pasireiškia įvairių profesijų pareigose. Užleisdamas Dievui pirmąją vietą, jis tuo pačiu įpareigoja save visame klausyti Dievo valios ir eiti pagal amžinosios jojo tvarkos reikalavimus. O tarp tųjų reikalavimų yra ir Tėvynės meilė, pasireiškianti ne tuščiais šūkavimais, bet rūpesčiu tobulinti save ir kelti kultūrą, pagrįstą krikščionių mokslu. Jeigu pažvelgsime į realų gyvenimą, šitą suderinimą tikrai pamatysime. Ateitininkai nei mokslo, nei tautiškumo atžvilgiu nenusileidžia nei kairiajam, nei tautiškajam jaunimui. O turėdami stiprų religinį pagrindą, gali tikrai tikėtis, kad jųjų bus ateitis.

Tad kur tikroji sintezė? Kairysis jaunimas religijos su nieku *nesuderina*, tautiškasis jaunimas – *nederina*; tuo tarpu ateitininkai ir *derina*, ir *suderina* taip su mokslu, taip su tautiškumu. Jie atiduoda, kas yra Dievo – Dievui, ir kas karaliaus – karaliui. Bet jie žino, kad Dievas yra aukštesnis už karalių, todėl ir šūkį *„Dievui ir Tėvynei"* jie laiko tikru, atitinkančiu krikščioniškosios religijos ir sveiko proto reikalavimus. Savo ideologiją laiko sintetine, apimančia taip mokslą, taip tautiškumą ir vainikuojamą Romos Katalikų Bažnyčios tikybos, už kurią jie kovoja ir kurios reikalai juos pašaukė į gyvenimą. Šis tikslas pateisina jų buvimą ir duoda jiems vilties laimėti.

DUONOS DIALEKTIKA

Devintojo ateitininkijos kongreso išvakarėse

Savo straipsnyje „Trys pamatiniai klausimai" (1911), šiame, pasak dr. J. Girniaus, „iš tikro pagrindiniame ateitininkijos dokumente"[1], Pranas Dovydaitis ne tik klausė, kuo save vadiname ir kokios mūsų pareigos, siekiai bei keliai, bet ir *„ką mes matome aplinkui"*[2]. Tai reiškia: jau pačioje ateitininkų kūrimosi pradžioje žvilgis išlaukėn turėjo turėti lygios svarbos, kaip ir žvilgis vidun; ateitininkija atsirado, paakinta kaip tik to, ką regėjo *aplinkui*, būtent „žmogaus tragediją be Dievo, bedvasės kultūros grėsmę, mokslo, palenkto ateizmui, svaičiojimus"[3].

Tai galioja ir šiandien. Dar daugiau: žvilgis išlaukėn šiandien yra gal net reikalingesnis negu anksčiau, kadangi paregėti dabartinę išlaukę yra pasidarę žymiai sunkiau. Pradinių ateitininkų aplinka buvo gana ryški: *tai kovingasis ateizmas ir nihilizmas*, vadinasi, rungtynės dvasios plotmėje. Tuo tarpu dabartinių ateitininkų aplinka nėra tokia aiški. Jie gyvena pasaulyje, kuris būdingas ne tiek rungtynėmis už idėją, kiek *rungtynėmis už duoną*; rungtynėmis, kurios darosi dvasiai vis abuojesnės. Kas čia šiandien plėšosi dėl to, ar Dievas yra, ar jo nėra? Jei jis yra, gerai; jei jo nėra, dar geriau. Kas čia šiandien žvelgia Juozo Girniaus teiginio tiesą: „Didysis visos istorijos klausimas yra žmonijos santykis su

[1] *Girnius J.* Pranas Dovydaitis, Čikaga, 1975, p. 353.
[2] Cit. iš: *Yla S.* Ateitininkų vadovas, Pumginas, 1960, p. 88.
[3] Cit. iš: *Yla S.* Ten pat.

Dievu, o ne politinės ar socialinės įtampos"?[4] Juk pasauliui, kuriame gyvename, kaip tik rūpi politinės, o ypač *socialinės* problemos. Didžiojo inkvizitoriaus Kristui pateiktas šūkis „Pirma pasotink, o tik paskui reikalauk dorybių" yra daugelio jau įsirašytas į savo kovos vėliavas. Dabartinė aplinka atskleidžia slydį nuo idėjos į duoną.

Tačiau tai įžvelgti nėra lengva. Nes argi „duona" nėra viso mūsų buvimo bei veikimo pagrindas? Argi socialinė neteisybė, pirmiausia išeinanti aikštėn „duonos" stoka, nebado mūsų akių jau net tarptautiniu mastu? Ar tad nereikia visų pirma *sotinti ir sotintis*, kad galėtum tikėti ir melstis, kurti ir pats tobulėti? Inkvizitoriaus šūkis, tarsi kokie rūkai, aptraukia mūsąją aplinką taip, kad joje neregime nieko, kas mums prieštarautų. O kai niekas mūsų neužkalbina, tam nieko nė nesakome. Šiandien nėra nei Renano, nei Haeckelio, net nei Šliūpo. Šiandien tėra vyskupas Camara, motina Teresė, brolis Schulzas. Šiandien, kaip tas pats inkvizitorius skelbia, „nėra nuodėmės, o tik alkis". Nenuostabu todėl, kad Amerikos ateitininkuose yra atsiradęs „akivaizdaus priešo" ilgesys: „Tada visi labiau sukrustų ir kovotų"[5]. Nes ateitininkai yra taip pat savos aplinkos augintiniai. Betgi jeigu ši aplinka yra kartu ir *manoji*, kaip galėčiau jai priešintis ir net su ja kovoti? Upė juk neteka prieš savo pačios srovę, upė *būna* pasroviui.

Pravartu tad yra IX ateitininkijos kongreso išvakarėse susimąstyti: *kokioje aplinkoje mes ryžtamės „liudyti Kristų ir tautą"* (kongreso šūkis)? Šios aplinkos vardas, kaip sakyta, yra „duona" arba gerovė. Kokiu tad būdu „duona" įtaigauja mūsų liudijimą? Kas yra ji pati: *likimas*, su kuriuo susitaikome? *laimėjimas*, kuriuo džiaugiamės? o gal *dialektika*, kurioje lengva susipainioti, kuri tačiau yra reikli kaip likimas ir džiugi kaip laimėjimas?

[4] *Girnius J.* Žmogus be Dievo, Chicago, 1964, p. 6.
[5] Kun. *S. Yla*, plg. „Ateitis", 1975, Nr. 4.

1. *Duona kaip gundymas*

Nuostabiausias Kristaus gyvenimo įvykis yra jo gundymai dykumose. Iš tikro mes galime nesunkiai įsivaizduoti, kad Kristus alko ir troško, kad jis buvo persekiojamas, kankinamas ir galop nužudytas. Būdamas „kaip visi žmonės" (*Fil 2, 7*), Kristus nešė kartu su mumis visą mūsų vargo naštą (plg. *Mt 8, 17*). Tačiau *jis buvo be nuodėmės*. Kaip tad galėjo būti gundomas? Mes kažkodėl esame įsitikinę, kad gundymai esą nuodėmės pasekmė ir kad todėl juo žmogus šventesnis, juo mažiau esąs gundomas. Bet štai Kristus yra Šventų Švenčiausias ir vis dėlto jis buvo gundomas – ne menkniekiais, o pačiais didžiaisiais mūsų gyvenimo dalykais: duona, galybe ir valdžia. Paversk akmenis duona! Pulk nuo šventyklos stogo ir neužsimušk! Imki pasaulio karalystes savo žinion! Tai ne mažmožiai. Tai pasiūlos, apimančios visą mūsojo būvio plotmę. Jos rodo, kad gundymas yra tiesiog suaugęs su šiuo būviu ir kad todėl jo niekas išvengti negali – nė pats Kristus.

Gundymas yra nuodėmės pirmatakas. Juo yra išmėginama mūsų laisvė: kaip apsispręsime Dievo atžvilgiu? Ar pagarbinsime savo Kūrėją ir Viešpatį, ar pulsime ant kelių prieš jo priešininką, kad iš jo rankų imtume tai, ką jis mums siūlo? Kristaus gundymai dykumoje atveria pačią žmogiškojo gyvenimo gelmę: *stovėti kryžkelėje tarp Dievo ir velnio*. Ir šios kryžkelės niekas apeiti negali. Kristaus pavyzdys rodo, kad šventumas tik sustiprina bei pagilina gundymus: nusidėjėlį galima suvilioti ir gražia smulkmena; šventajam gi reikia jau parodyti „viso pasaulio karalystes bei jų didybę" (*Mt 4, 8*).

Kristaus gundymų eilėje *duona* stovi pirmoje vietoje: „Liepk, kad šie akmenys pavirstų duona" (*Mt 4, 3*). Ką reiškia ši pasiūla? Ką nori gundytojas ja pasiekti? Ir kaip pasielgsime mes šios pasiūlos akivaizdoje, kadangi ji yra istorijoje nuolatinė? Visas pasaulis dabar šaukiasi duonos. Jos šaukėmės ir mes, palikę tėvynę, – ne tik mes, tremtiniai bei pabėgėliai, bet ir visi anie senesnieji duoneliautojai.

Duona yra simbolis viso to, kas žmogui reikalinga pasaulyje išsilaikyti. Būdamas ne tik dvasia, bet ir kūnas, žmogus *alksta*: valgio, apdaro, pastogės, šilumos, judėjimo... Duona yra visų šių alkių tenkinimo prasmuo. Tai būtinybė, kurioje susibėga visos mūsų gyvybės šaknys. Užtat nėra nė kiek nuostabu, kad velnias visų pirma Kristui pasiūlė duonos, nes Kristus, „išpasninkavęs keturiasdešimt dienų ir keturiasdešimt naktų, buvo labai alkanas" (*Mt 4, 2; Lk 4, 2*). Todėl velnias jam ir tarė: „Jei tu Dievo Sūnus, liepk, kad šie akmenys pavirstų duona" (*Mt 4, 3*). Juk jei Kristus galėjo gydyti ligonius, tildyti audras, vaikščioti viršum vandens, kodėl jis negalėtų akmenų paversti duona? Sotintis jam juk vis tiek reikia. Kam tad laukti, kad kas nors *kitas* jam duonos duotų? Kodėl jos nepasirūpinti *pačiam*? Juk Kristus nei arė, nei sėjo. Jis priklausė nuo kitų dosnumo. Tačiau kam šio dosnumo laukti? „Liepk šitam akmeniui pavirsti duona" (*Lk 4, 3*), ir klausimas bus išspręstas. Ar visuose šiuose žodžiuose negirdime ir mūsų pačių pokarinio likimo? Ar visas dabartinis socialinis rūpestis nėra paskata akmenis paversti duona?

Tačiau Kristus šios paskatos – tokios aiškios ir logiškai pagrįstos – nepriima. Jis regi joje kažką tamsaus ir klastingo. Jis išgyvena ją ne kaip *pasiūlymą*, kurį reiktų svarstyti, o kaip *gundymą*, kurį reikia tiktai atstumti. Todėl jis jį ir atmeta visu ryžtingumu: „Žmogus gyvas ne viena duona" (*Mt 4, 4*). Kristus nesako „ne duona", bet „ne viena duona". Duonos jis neneigia; jis neigia tik jos pakankamumą: „ne viena". Ir štai šie Kristaus žodžiai „ne viena" kaip tik ir atskleidžia duonos gundymo esmę: *kas turi duonos lig soties, ima tikėti, kad jis yra gyvas viena duona*. Tuo tarpu Kristus gundytojui atsako: „Žmogus gyvas ne viena duona, bet ir kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Dievo lūpų" (*Mt 4, 4*). Vien duonos žmogui nepakanka. Vien duona yra gyvas tik gyvulys. Žmogui gi reikia daugiau, negu vien duonos. Jam reikia dar ir žodžio iš Dievo lūpų. O šisai Dievo žodis yra pats Kristus. Štai kodėl Kristus „duondariu" nevirto – nei sau pačiam, nei kitiems. Pavertęs akmenis duona, jis būtų patvirtinęs gundytojo įtaigaujamą mintį, esą žmogus yra gyvas viena duona.

Ir vis dėlto su duonos problema Kristui teko grumtis ne tik pasninkaujant dykumoje, bet ir skelbiant „karalystės Evangeliją" (*Mt 4, 23*) Izraeliui. Izraelis laukė Mesijo ne tik tokio, kuris žmogų sutaikytų su Dievu, bet sykiu ir tokio, kuriam pasirodžius laukų medžiai neštų gausaus vaisiaus, dirva duotų didžio derliaus, ir niekas krašte nemirtų badu (plg. *Ez 34, 28–29*). Kitaip tariant, *Izraelis laukė ne tik atpirkėjo, bet ir duondario.* Kai sykį Kristus žydams priminė, esą jie, kadaise klaidžiodami dykumose, maitinęsi „dangaus duona", kurios jiems davęs ne Mozė, o „mano Tėvas", žydai čia pat ėmė Kristų prašyti: „Viešpatie, duok visuomet mums tos duonos" (plg. *Jn 6, 31–34*). Duonos ilgesys, sujungtas su Mesijo laukimu, buvo Izraelyje gyvas visą laiką. Tai Kristus kartą pasakė žydams tiesiog į akis. Padauginęs duonos ant Tiberiados ežero kranto ir pasotinęs ja išalkusią minią, Kristus norėjo pasitraukti nuošalumon. Tačiau minia sekė paskui jį tarsi išalkęs šunytis. Tada Kristus tarė: „Jūs ieškote manęs..., kad prisivalgėte duonos ligi soties" (*Jn 6, 26*). Izraelis niekaip negalėjo suprasti, kad Mesijas galėtų skelbti Dievo karalystę, neduodamas jiems duonos.

Užtat Kristui ir reikėjo labai aiškiai atsiriboti nuo šių duonos lūkesčių ir pasakyti, kame gi glūdi tikroji jo pasiuntinybė. Ir jis tai padarė Kalno pamoksle, tardamas: „per daug nesirūpinkite savo gyvybe, ką valgysite, nei savo kūnu, kuo vilkėsite. <...> nesisielokite ir neklausinėkite: 'Ką valgysime?' – arba: 'Ką gersime?' <...> nesirūpinkite rytdiena, nes rytojus pats pasirūpins savimi" (*Mt 6, 25, 31, 34*). Dar daugiau: Kristus net įspėja tuos, kurie mano galį gyventi vien duona: „Vargas jums, turtuoliai, nes jūs jau atsiėmėte savo paguodą. Vargas jums, kurie dabar sotūs, nes būsite alkani" (*Lk 6, 24–25*). *Duonos gundymą Kristus atmeta ne tik sau: jis neigia jį ir visoje žmogiškojo gyvenimo plotmėje. Kiekvienoje būklėje žmogus negali būti gyvas „viena duona".* O kur jis tai mėgina, ten girdi Kristaus pasmerkimą. Kristus nori, kad jo Evangelija būtų suprasta bei priimta ne kaip iš akmenų padaryta duona, o kaip žodis, išėjęs iš Dievo lūpų. Ir tai jis pabrėžia visu įsakmumu.

2. *Duona kaip pareiga*

Tačiau nei pokalbis su velniu dykumoje, nei Kalno pamokslas nėra vieninteliai, kad išsemtų Kristaus nusistatymą duonos atžvilgiu. Evangelija pasakoja ir apie pasaulio teismą istorijos užsklandoje, kur duona taip pat išeina aikštėn, bet jau visiškai kitoje šviesoje. Kalno pamoksle Kristus peikia *rūpestį duona sau pačiam* skelbdamas, kad sotūs taps alkani, vadinasi, kad duonos gausa sunaikins pati save. Tuo tarpu pasaulio teisme Kristus siunčia „į amžinąją ugnį" (*Mt 25, 41*) tuos, kurie *nesirūpino duona* kitam: „Juk aš buvau išalkęs, ir jūs manęs nepavalgydinote" (*Mt 25, 42*). Ne jis pats, Kristus, buvo išalkęs, bet *mūsų artimas*, tasai mažiausiasis Kristaus brolis, ir ko jam, „vienam iš šitų mažiausiųjų", nepadarėme, to nepadarėme nė Kristui (plg. *Mt 25, 45*). Duona kaip visokeriopo alkio prasmuo virsta pasaulio teisme *mastu*, kuriuo yra matuojama mums mesta Kristaus ištarmė.

Šitoje vietoje kaip tik ir susiduriame su *duonos dialektika*. Skelbdamas, kad „prisiartino Dievo karalystė" (*Mk 1, 15*), Kristus nepažadėjo, kad šioje karalystėje nebebus alkanųjų, trokštančiųjų, benamių, ligonių, kalinių. Tokios rojinės santvarkos jis nepažadėjo. Priešingai, jis net atkreipė apaštalų dėmesį, kad „vargšų jūs visada turite šalia savęs" (*Jn 12, 8*). Kol istorija teka, tol blogis siautėja, ir būtų savęs paties apgaulė laukti, kad Kristaus mokslas šį siautėjimą paverstų rojaus sandora. Todėl Kristus ir atstūmė velnio pasiūlą būti *duondariu* ir peikė tuos, kurie *rūpinasi duona sau*. Antra vertus, Kristus amžinu pasmerkimu grasina tiems, *kurie nesirūpina duona artimui*. Kristus nėra duondarys, tačiau *jis yra teisėjas mūsų kaip duondarių*. Jis pats akmenų nepaverčia duona, bet jis teisia mus, jei mes to nedarome artimo labui. Mes neprivalome rūpintis tuo, ką *patys* valgysime ir gersime, bet mes privalome rūpintis tuo, ką valgys ar gers mūsų *artimas*, tasai mažiausiasis Kristaus ir mūsų brolis. Rytojaus diena priklauso ne mums, bet mūsų artimui. Todėl *rūpestis rytojaus diena yra iš tikro rūpestis savo artimo ateitimi*. Mes turime imti artimo vargą ir jį nešti, kaip Kristus ėmė ir nešė mūsų var-

gą. Mes turime akmenis paversti duona, kad mažiausiasis brolis galėtų būti sotus, aprengtas, turįs žmogiškąją buveinę. Ir tai yra tokia didi pareiga, jog nuo jos vykdymo ar nevykdymo priklauso amžinasis mūsų likimas. Tai yra Kristaus Teisėjo nusistatymas duonos atžvilgiu.

Tačiau duonos dialektika tuo dar nesibaigia. Nes ir duona kaip pareiga gali būti *gundymas*. Aprašydamas Kristaus gundymus dykumoje, Lukas pastebi, kad „velnias atsitraukė nuo jo iki laiko – *usque ad tempus*" (*Lk 4, 13*), vadinasi, laikinai. Be abejo, velnias niekad negrįš prie Kristaus, esančio garbėje. Tačiau jis grįžta prie jo kaip besiskleidžiančio istorijoje. Jis grįžta prie Bažnyčios, prie viso pasaulio ir šįjį gundo – *ta pačia duona*. Dykumose velnias savo pasiūlą rėmė individualiniu Kristaus alkiu. Dabar jis savo viliones remia ištisų visuomenės sluoksnių alkiu. Duonos gundymas yra ne tik asmeninis, bet ir visuomeninis: čia yra gundoma ir valstybė, ir bendruomenė, ir galop pati Bažnyčia. Juk socialinių neteisybių ir skurdo yra pilna visur. Tai pati akivaizdybė. Tačiau tokia pat akivaizdybė yra ir Kristaus Teisėjo pasmerkimas, jei šios neteisybės ir šio skurdo nešaliname. Geradarybė yra vienas iš pagrindinių Kristaus mokslo ir Bažnyčios veiklos principų.

Bet kaip tik į šį principą ir atsiremia gundytojas, atskleisdamas duonos dialektikos gelmę. Gyvendami alkstančio bei skurstančio pasaulio akivaizdoje, esame krikščioniškosios dorovės verste verčiami jį *vaduoti* iš šitokios padėties. Tačiau ši pasaulio padėtis dažniausiai yra ne asmeninės kaltės, o neteisingos visuomeninės santvarkos pasekmė. Čia tad gundytojas ir šnibžda: *„Pakeiski* šią santvarką". Griebkis revoliucijos, ir išnyks alkis bei skurdas. *Paversk artimo meilę įstatymu!* Kam laukti Kristaus teismo, jei teismą galime padaryti mes patys? Galime nuteisti visus tuos, kurie alkanojo nevalgydina, trokštančiojo negirdo, nuogojo nepridengia. Tai, atrodo, pats lengviausias ir pats sėkmingiausias kelias. Dykumose velnias kurstė *dievišką* Kristaus galybę. Istorijoje velnias kursto *žmogišką* mūsų pačių galybę. Todėl revoliucinė nuotaika ir revoliucinė teorija šiandien vyrauja ne tik komunistiniame sąjūdyje, bet net ne vieno Bažnyčios atstovo ar teologo dvasioje bei veik-

loje. Kuriasi ištisa „išsilaisvinimo teologija", pasišovusi kaip tik išvaduoti aną mažiausiąjį brolį iš žemiškosios priespaudos. Duonos gundymas yra atgijęs mūsų dienomis visu plotu. Bažnyčia gundoma tapti duondare lygiai ta pačia prasme, kaip buvo gundomas ir Kristus. Užtat Kristaus atsakymas velniui, duotas dykumose, galioja ir Bažnyčios veiklai: „Žmogus gyvas ne viena duona". Revoliucija yra gundymas todėl, kad ji neregi, kuo gi iš tikro žmogus yra gyvas, būtent: „ir kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Dievo lūpų". *Revoliucija regi tik alkį, bet ji neregi žmogaus*, tarsi sotus žmogus jau būtų iš tikro pilnutinis žmogus ir nebetrokštų nieko daugiau. Duona kaip pareiga virsta irgi savo priešingybe. Tai regime ypač aiškiai ten, kur revoliucija iš tikro yra jau įvykusi socialinės neteisybės vardu: ten žmogus neteko ir duonos, ir laisvės. Artimo meilė nesiduoda paverčiama įstatymu.

3. *Duona ir teisybė*

Kur tad slypi „duonos problemos" išsprendimas? Kaip susiderina paties Kristaus iškelta „duonos dialektika": „nesirūpinkite, ką valgysite", ir kartu: „jei nepavalgydinote mažiausiojo brolio, manęs nepavalgydinote"? (Plg. *Mt 6, 25; 25, 45*) Kaip skirti duonos gundymą nuo duonos pareigos?

Duonos dialektikos priešybių sandorą yra nurodęs irgi pats Kristus Kalno pamoksle tardamas: „Palaiminti alkstantys ir trokštantys teisumo: jie bus pasotinti" (*Mt 5, 6*). Tai reiškia: *ne alkio numalšinimas įvykdo teisybę, bet teisybės įvykdymas numalšina alkį*. Ne iš duonos gausos gema teisinga socialinė santvarka, bet iš teisingos socialinės santvarkos kyla duonos gausa. Todėl palaiminti ne sotūs, bet alkstantys, jei šie visų pirma alksta teisybės, nes teisybės alkis pasotins ir kūno alkį. Teisybė ir duona yra priešingybės: jos susiderina tik tada, kai vyrauja *teisybė*. Duonos vyravimas yra visados vilionė ir apgaulė.

Tačiau kas gi yra ši „teisybė" Kristaus lūpose? Duona, kaip sakėme, yra prasmuo kūninio alkio visokiais jo pavidalais. Būdama duonos priešingybė, *teisybė savaime yra simbolis*

dvasinio alkio – taip pat įvairiausiomis jo formomis. Teisybė yra alkis kiekvieno žodžio, „kuris išeina iš Dievo lūpų". Nereikia posakio „iš Dievo lūpų" imti grynai bei siaurai *religine prasme*, kaip mes esame įpratinti bei įpratę. Žodis „iš Dievo lūpų" nėra tik pamokslas, pamokymas, Evangelijos skelbimas. Žodis „iš Dievo lūpų" yra *kiekvienas dvasinis* veiksmas ar veikalas, nes kiekvieną jį lydi Šventosios Dvasios įkvėpimas, apšvietimas, paskatinimas. Tiksliau sakant, *žodis „iš Dievo lūpų" yra kiekviena kultūrinė veikla*, ir šiuo žodžiu žmogus yra gyvas ne mažiau negu duona. Žmogus kaip žmogus – o ne tik kaip gyvūnas – pasisotina duona tik tada, kai kartu sotinasi ir dvasinės kultūros vertybėmis. Čia yra tasai pagrindas, ant kurio sueina santaikon bei vienybėn „duona" ir „teisybė" kaip du pilnutinio žmogiškumo prasmens.

Duona yra gundymas todėl, kad ji suardo šią sandorą, stengdamasi iškilti viršum teisybės arba pastumti šiąją šalin. Duona yra gundymas, kadangi ji kėsinasi suvesti visą mūsų žmogiškumą į viršinę regimą gerovę: gerai pavalgyti, gražiai apsirengti, patogiai įsikurti, pasižmonėti, pasivažinėti, pasilinksminti... Tai duonos pažadai ir jos tikrovė. Sutelkusi visą mūsų žmoniškumą aplinkui save, duona nepalieka mums nei laiko, nei jėgų, nei noro atsidėti dvasiniam alkiui, anam žodžiui „iš Dievo lūpų". Duonos apniktas žmogus nė nepasijunta, kaip pradeda skursti dvasia. Kultūriniai jo reikalai tuomet išsisemia prie staliuko restorane, pasišokimu diskotekoje, pasivaišinimu sueigose. O visos dvasinio gyvenimo lytys, reikalaujančios bent kiek įtampos, susitelkimo ir atsidėjimo, esti pastumiamos užnugarin. *Duonos valdomas žmogus barbarėja.* O žmogui barbarėjant, smunka ir kultūrinė kūryba, smunka ir religija, virsdama paviršutinišku bažnyčios lankymu: šv. Mišios esąs įvadas į pažįstamųjų susitikimą ar net pasižmonėjimą bei pasišokimą. Ne Mišios yra centras, bet susitikimas ar pasižmonėjimas. Mišios yra tik priedas, tik įprotis, tik ceremonija. Duonos alkio numalšinimas anaiptol nenumalšina dvasios alkio. Jis tik šįjį pridengia, iškreipia, nusmukdo.

Štai „ką mes matome aplinkui" ir štai kokioje aplinkoje ateitininkija ruošiasi „liudyti Kristų ir tautą". *Liudyti Kristų ir*

tautą esmėje yra ne kas kita, kaip liudyti teisybę. O liudyti teisybę reiškia liudyti jos pirmenybę ryšium su duona, vadinasi, su visa ana gerove, kuri mus yra apsupusi ir kurios esame net persunkti. Ar tad netikslu kongreso išvakarėse apmąstyti šio liudijimo santykį bei galimybę ryšium su mūsąja „duonine" aplinka? Ar kartu su kūno alkio tenkinimu, vadinasi, su rūpesčiu duona, žengia ir dvasios alkio tenkinimas, vadinasi, rūpestis teisybe? Duonos gausa lietuviuose – tiek Europoje, tiek ypač Amerikoje – yra gana ryški. Bet ar ryški yra ir dvasios gausa, ano kultūrinio žodžio „iš Dievo lūpų" gausa? Kodėl vegetuoja mūsų spauda? Kodėl skursta knygos? Kodėl esame tokie tingūs įvairiems kultūriniams poreikiams? Ar mūsų gyvenime kartais nevyksta tai, ką Kristus yra taręs: „Vargas jums, kurie dabar sotūs, nes būsite alkani" (*Lk 6, 25*)? Esame sotūs kūniškai. Bet ar neartėja grėsmė, kad būsime alkani dvasiškai? O gal kartais jau esame šia prasme alkani? Prieš 30 metų, atrodo, buvo priešingai. Prieš 30 metų buvo mums savaime aišku, kad „žmogus gyvas ne viena duona", nors jos turėjome ne per gausiai ir nors ją ėmėme iš svetimų rankų. Dabar, savo pačių rankomis pavertę akmenis duona sau, pradedame tikėti, kad tai jau ir viskas, kad žmogus gali būti gyvas ir „viena duona". Ateitininkijos kongresas yra didžiulė šventė. Gi krikščionybė yra įpratusi prieš didžiąsias šventes „perkratyti sąžinę" išpažinties reikalui. Ar toks „perkratymas" nebūtų naudingas ir didžiosios ateitininkų šventės išvakarėse? Ar tai nebūtų pats pirmasis žingsnis Kristaus liudijimo keliu?

Ne kitoks yra būdas ir liudyti *tautą*. Mes esame svetur tam, kad liudytume mūsų tautos skriaudą bei nelaimę, kad padėtume jai kovoje už laisvę ir teisybę. Lietuvių tauta kovoja ne už duoną. Duona ten, tiesa, yra kukli, bet jos yra. Lietuvio darbštumas papildo komunistinės santvarkos trūkumus. Tuo mes didžiuojamės. Tačiau mūsų tauta alksta dvasios; ji alksta tikrųjų – ne melagingų – dvasinių vertybių. Lietuvis tėvynėje savaime gręžiasi į mus svetur ir laukia iš mūsų, kad tuo ar kitu būdu patenkintume jo dvasinį alkį. *Tai mus įpareigoja ligi pat sąžinės gelmių*. Tačiau šią pareigą – *liudyti tautą* – įvykdysime tik tada, kai iš tikro teiksime teisybei pirmenybę, vadinasi, kai kultūrą kursime ir ja gyvensime.

Bet galgi „kultūrinę veiklą grįsti Lietuvos reikalavimais būtų ne tik nerealu, bet net ir neprotinga"? Galgi „užsimoję perplaukti Atlantą, mes neperplauktume nė Spyglio"? Tokių abejonių girdime bei skaitome[6]. Tik *kuo* tokiu atveju liudysime tautą? *Niekas nekuria kultūros sau pačiam. Kultūrinis egoizmas yra pseudokultūra.* Tai tinka ne tik individui, bet ir grupei, net jei ši grupė ir vadintųsi išeivija. Jeigu tad ateitininkai nori liudyti tautą, tai jie gali tai sąžiningai atlikti tik kultūriniu darbu *tautai.* Ateitininkiškosios kultūros iš tikro nėra. Yra tik lietuviškoji kultūra. O lietuviškoji kultūra savo prigimtimi yra lietuvių tautos kultūra, vis tiek kur ji būtų sukurta: prie Spyglio ar prie Naručio. Nes *tautos kultūra yra viena vienintelė.* Ji nesuskaldoma į „kultūrą išeivijai" ir „kultūrą Lietuvai". Kuriama išeivijai be krypties Lietuvon kultūra virsta iš tikro šaltibarščiais. Be krypties tautos linkui „šaltibarščiai" būtų mūsų operos ir parodos, mūsų eilėraščiai ir romanai, mūsų filosofija ir teologija. Be krypties tautos linkui visa tai būtų ne tautos liudijimas, o jos išdavimas. Be krypties tautos linkui ateitininkijos *tautiškumo principas* būtų grynas tuščiažodžiavimas. Kaip Kristų – Dievą galima liudyti ne „liežuviu, bet darbu ir tiesa" (*1 Jn 3, 18*), taip tiktai „darbu ir tiesa" galima liudyti ir tautą.

Pats ateitininkijos kongresas yra valanda išpažinti *tiesą* Kristaus ir tautos akivaizdoje. Laikas po kongreso yra metas išpažintą viešai tiesą vykdyti *darbu, kad* mūsų išpažinimas suspindėtų „duoninėje" mūsų aplinkoje ir kad ši aplinka regėtų mūsų darbus tarsi miestą, pastatytą ant kalno (plg. *Mt 5, 14*). Miestas kaip kultūros prasmuo yra Kristaus minimas ne veltui: tai nuoroda mūsų veiklos krypčiai, vedančiai į dangaus Tėvo garbę ir į pagalbą slėgiamai tautai. Nėra ateitininkiškosios kultūros, užtat yra *ateitininkai – kultūros kūrėjai.* Liudyti Kristų ir tautą tad ir reiškia įsipareigoti anam ant kalno regimam miestui kaip kūrybinių mūsų pastangų prasmeniui. Štai linkėjimas kongreso šventei ir pokongresinei kasdienai.

[6] Plg. *Kebtys K.* Kultūriniai ateitininkų uždaviniai išeivijoje // „Ateitis", 1977, Nr. 3 ir Nr. 4; ypač Nr. 3, p. 73–74.

ATEITININKAI IR GYVENAMASIS MOMENTAS

1. Jaunimo judėjimas apskritai

Norint tiksliai suprasti ateitininkų tikslus ir uždavinius, reikia bent trumpai suvokti jaunimo judėjimo prasmę taip kultūriniu, taip pedagoginiu atžvilgiu.

Jaunimo judėjimas atsiranda protesto keliu prieš senosios kartos žygius. Ne visuomet tas protestas turi pakankamo pagrindo, ne visuomet jis remiasi išmintingu nusistatymu atsisakyti nuo senesniųjų žmonių žygių ir pradėti eiti naujais keliais. Bet visados jis lieka protestu, vadinasi, jaunesniųjų nepasitenkinimu senesniaisiais.

Kaip reakcija, jaunimo judėjimas gema tik tada, kada senųjų nusistatymų srovė formaliniu atžvilgiu pasiekia savo maksimumą ir kai jaunojoje srovėje susirenka pakankamai jėgų ir noro eiti nauja kryptimi. Tada prasideda atvira kova. Tokiomis ypatybėmis pasižymėjo šv. Bernardo Klerviečio sukeltas jaunimo judėjimas; tokį pat protesto pobūdį turėjo šv. Pranciškaus Asyžiečio broliai; tą pat reiškė Savonarolos, Gottschedo jaunuolių būriai. Kai ekzaktinių mokslų klestėjimas grėsė paversti žmogų formulių rinkiniu, Rousseau teorijų įtakoje Vokietijoje kilo „Wandervogel", kurių šūkis buvo bėgti iš kultūros į gamtą, į tolį; palikus žmogaus rankų padarus, grožėtis laisvos gamtos kūryba.

Jaunimo judėjimas nelieka tik grynu protestu arba senųjų vertybių neigimu. Jis nori ir statyti. Į jaunimo judėjimą reikia žiūrėti kaip į visuotinį, kuris apima Dievą ir žmogų, tautą ir žmoniją, klases ir individus, mąstymą ir gyvenimą, idealą ir tikrovę; kuris savo esme visados yra ideologinis ju-

dėjimas, norįs suteikti gyvenimui naujos jėgos ir naujo skaidrumo. Dėl šitų siekiamų tikslų jis paprastai pasižymi materialiai nesuinteresuotu idealizmu, didžių idealų meile, pasitikėjimu principų galybe ir paslankumu į kovą su neprotingais senesnės kartos gyvenimo įpročiais. Jau vien šitų kilnių ypatybių atžvilgiu jaunimo judėjimas yra teigiamas visuomenės gyvenimo veiksnys ir didelis pažangos akstinas. Aišku, jis gali iškrypti ir nueiti griovimo keliu. Bet tam reikia tinkamos vadovybės. Šito pavojaus saugotis jaunimo slopinimu, būtų pats rizikingasis būdas, kuris susprogdintas dažnai atidaro kelią nenumatytoms pasėkoms. Tuo tarpu kai išmintingu judėjimo tvarkymu galima viso to puikiai išvengti. Tokia yra jaunimo judėjimo prasmė *kultūriniu* atžvilgiu: atsisakius nuo senosios kartos žygių, formuoti naujo žmogaus tipą.

Pedagoginiu atžvilgiu jaunimo judėjimas pirmiausia *siekia prisirinkti išgyvenimų*. Tai yra ryškus jaunatvės bruožas, kuris išeina aikštėn taip paskirų jaunuolių gyvenime, taip jaunimo susidraugavimuose. Skirtumas tik tas, kad paskiras jaunuolis renkasi tų išgyvenimų neplaningai ir net netvarkingai, tuo tarpu susidraugavimuose jis esti vedamas idėjų ir prityrusių vadų, kurie tąjį įspūdžių norą pakreipia tinkama vaga. Šis iš prigimties kyląs savaimingas linkimas lieka visados, nors dirbtiniu būdu jis gali būti ir sulaikytas. Bet tuomet jaunimas, išstumtas iš susidraugavimų ratelio, eina į gatvę ir ten ieško įspūdžių. O šis dalykas pedagoginiu atžvilgiu yra pats pavojingasis. Šitie nepašaukti auklėjimo veikėjai gali kartais turėti labai blogos įtakos.

Kitas dar didesnės svarbos turįs jaunimo judėjimo siekimas yra *susidaryti sąmoningą pasaulėžiūrą*. Jaunuolis bijo vienumos, nes instinktyviai jaučia, kad pats vienas yra per silpnas spręsti didžiuosius gyvenimo klausimus. Izoliacija nuo kitų šiuo atžvilgiu gali jaunuolį ne tik nuvesti šunkeliais, bet ir visiškai pražudyti. Ideologinis žmogaus pasirengimas yra nė kiek ne mažesnis už profesinį pasiruošimą. Tad jeigu pastarajam atbaigti yra reikalingi susidraugavimai, tuo labiau jie reikalingi pirmajam tobulinti.

Šitie jaunimo judėjimo siekimai yra labai brangintini ir ugdytini, nes jie simbolizuoja prigimtąjį žmogaus linkimą į socialinę vienas kitam pagalbą ir draugingą sugyvenimą, kas yra kiekvienos tautos klestėjimo laidas. Jeigu jie bus užgniaužti, jaunimas, kaip teisingai pastebi prof. Linus Boppas, užsidegs neapykanta ir pasipriešins, arba ieškos šių dalykų papildymo tokiose srityse ir formose, kurios jauniems nėra pageidaujamos. Kad taip iš tikro ir atsitinka, tai rodo mūsų dienų faktai. Ateitininkų jaunimas pasipriešino, o kitos srovės neįvykdytiems siekimams papildyti ieško kur kitur. Bet naivu būtų manyti, jog taip gražiai klestėjusį judėjimą galima vieną dieną sustabdyti. Jeigu jis savo buvimui pateisinti neturėtų kitokių pagrindų, tai greitai jo likviduoti nėra galima jau vien dėl to, kad jis yra *jaunimo* judėjimas. O kai prie šito jaunatvės entuziazmo prisideda dar kiti motyvai, judėjimo sustabdyti nieku būdu negalima.

Kaip ten yra su kitų srovių jaunimu, gal pakalbės jų žmonės. Mums šiuo atveju rūpi ateitininkiškasis jaunimas. Kodėl būtent ateitininkai nenusilenkė p. švietimo ministerio aplinkraščiui ir savo judėjimo nesustabdė? Paviršium pasidairę žmonės mėgsta spręsti esą čia yra politiški sumetimai – tiesiog Krikščionių demokratų partijos kurstymas. Šitoks sprendimas yra daugiau negu lengvapėdiškas. Parodyti jo klaidingumui pasvarstykime ateitininkų judėjimą iš esmės.

2. *Ateitininkų judėjimas*

Ateitininkų judėjimas kilo remdamasis tais pačiais dėsniais, kuriais remiasi ir jaunimo judėjimas apskritai. Tai buvo protestas prieš tą demoralizuojančią rusų mokyklų ir valdžios įtaką, kuri skleidė aplink save dechristianizaciją, nihilizmą ir anarchiją. Šis judėjimas susiliejo su kitu, kuris protestavo prieš lietuvių nutautinimą ir siekė tautos nepriklausomybės. Tuo būdu ateitininkai jau iš pat pradžių turėjo prieš akis du uždaviniu: *religinį ir tautinį*. Iš vienos pusės, jai reikėjo atremti tą didžiulę dechristianizacijos bangą, kuri

slinko iš Rytų, prisigėrusi nihilizmo, o iš Vakarų – materializmo. Iš kitos – sulaikyti nutautinimo procesą, planingai rusų valdžios vykdomą. Ateitininkai atsisakė nuo senosios kartos žygių, kurie buvo pažymėti ateizmo ir tautinio atšalimo. Jai reikėjo formuoti naują žmogaus tipą. Tam reikalui jai gairių teikė, iš vienos pusės, *katalikybė*, iš kitos – sveikai suprasta *tautybė*.

Katalikybė ateitininkams nurodė religinį idealą, todėl jie vedamuoju principu savo gyvenimui ir veikimui pasirinko *Omnia instaurare in Christo*. Tai nebuvo ir nėra tik skambus šūkis. Praktiška jo reikšmė mūsų amžiuje yra daug didesnė, negu buvo kada nors pirmiau. Tiesa, visados buvo nuodėmių. Bet pirmiau nuodėmė buvo laikoma nuodėme. Tuo tarpu moderniškaisiais laikais pradėta stengtis nuodėmę pateisinti įvairiais higienos, mokslo, meno ir net etikos išvedžiojimais. Mūsų laikai labiau negu kuri kita epocha yra reikalingi religinio atnaujinimo. Bet atnaujinimas eina tik per atsinaujinimą. Todėl ateitininkai pasiryžo pirma patys įsigyti religinio susipratimo, religija pamatuoti dorinį savo gyvenimą, savo darbais ir pavyzdžiu plėsti katalikiškąjį apaštalavimą. Iš josios eilių turėjo išeiti subrendę religiniu atžvilgiu žmonės, kurie paskiau galėtų sėkmingai kovoti su skleidžiama dechristianizacija.

Tautybė ateitininkijai buvo ir tebėra individuali visuotinio kultūros turinio lytis. Ji yra teigiamasis gyvenimo veiksnys ir individuališka tautos reiškimosi forma. Vadinasi, ji yra priemonė, bet nieku būdu ne tikslas. Ateitininkams yra svetimas *internacionalizmas*, kuris, paneigdamas tautinę, vadinamąją individuališką, kultūros turinio lytį, galiausiai paneigia ir patį turinį. Jai taip pat yra svetimas ir *nacionalizmas*, kuris tautybę padaro absoliučiu tikslu, tveria kinų sienas tarp paskirų tautų ir galop žūsta savo ekskliuzyvizme. Ateitininkai žino, kad tauta yra tokia sutelktinio gyvenimo lytis, kuri atsiranda pačios prigimties veikimu ir todėl sudaro tiesiogines sąlygas individui tarpti. Jie ją brangina ir myli, ką ne kartą yra įrodę net savo gyvybės kaina.

Šitokie tad buvo ateitininkų atsiradimo pamatai, ant kurių jie statė tolimesnio buvimo rūmus. Juos griauti būtų galima tik tada, jei patys pamatai pasirodytų nebetekę savo reikšmės. Deja, gyvenimo prityrimas mums rodo visai ką kita. Taip religinis, taip tautinis ateitininkų uždavinys nė kiek nenustoja savo aktualumo. Prieš karą dechristianizacija plito prisidengusi nihilizmo vardu, šiandien ji plūsta pas mus po liberalizmo vėliava. Popiežiaus Pijaus XI akcentuojama Katalikiškoji akcija dar labiau pabrėžė ir paskaidrino religinį ateitininkų siekimą, kuris įgavo naujos spalvos ir naujo gaivumo. Kada dvasininkai pasiima sau tik priežiūros ir vadovavimo rolę, o visą religinį dinamiškumą perkelia į pasaulininkus ir uždeda jiems pareigą apaštalauti visur ir į visas gyvenimo sritis grąžinti Kristų – ateitininkai jaučiasi ypatingu būdu pašaukti vykdyti mūsų krašte šį kilnų uždavinį, nuo kurio tikslaus išsprendimo pareina ir mūsų tautos gerovė. Šis įsijungimas į Katalikiškosios akcijos eiles davė ateitininkams dar vieną labai stiprų jos reikalingumo motyvą.

Jeigu imsime *tautinį* uždavinį, vėl pamatysime, kad ir šitoje srityje ateitininkų vaidmens aktualumas nė kiek nesumažėjo. Tautos sudarymas savo valstybės nėra atbaigiamasis, bet pradedamasis etapas tikrajai tautinei kultūrai kilti. Kokiais keliais šita kultūra nueis, kokią kryptį pasirinks, tai pareis nuo to, kokį tautybės supratimą turės inteligentai. Internacionalizmo srovė pas mus teka jau gana seniai. Paskutinių metų gyvenimas pagimdė ir nacionalizmą. Nereikia apie tai kalbėti. Kas turi akis, tas mato. Todėl ateitininkai, kovoję pirma tik su viena pirmąja srove, dabar gavo kovoti ir su antrąja. Taigi ir tautiškumo atžvilgiu ateitininkams prisidėjo dar naujas motyvas gyventi.

Dabar pagaliau prieiname prie tikslaus atsakymo, kodėl ateitininkai pasipriešino p. švietimo ministerio išleistam aplinkraščiui. Tiesa, juo uždaryta tik Moksleivių sąjunga. Bet tuo pačiu yra suardoma Federacijos vieningumas. *„Katalikiškumo žymė sudaro mokslą einančiam katalikų jaunimui tiek svarbaus bendrumo, kad jo organizacija iš esmės gali ir privalo būti vieninga.* Jei suskirstysime katalikiškąją organizaciją į *nepri-*

klausomas organizacijas pagal amžius, katalikiškasis jaunimas nustos nuoseklaus organingo išsivystymo per įvairius savo amžiaus laikotarpius"[1]. Ateitininkų principai turi apimti visą žmogų nuo to momento, kada jis išeina iš artimiausios šeimos globos (kas faktiškai reiškia gimnazijos pradžią) ir lydėti jį visą gyvenimą. Ateitininkai niekuomet nesutiks, kad josios nariais jaunuoliai galėtų būti tik tada, kai per aštuonerius gimnazijos metus visokios prieškrikščioniškos įtakos bus iškraipiusios jųjų sielas. Todėl:

1) *Ateitininkų moksleivių sąjungos uždarymas reiškia sukliudymą organiškai plėtotis katalikiškajam jaunimui per įvairius jo amžiaus laikotarpius.*

Toliau. Kadangi ateitininkai taip visumoje, taip atskirose savo dalyse buvo ir yra protestas prieš Lietuvos visuomenės nukrikščionėjimą, kadangi ji jaučiasi ypatingu būdu įpareigota imtis Katalikiškosios akcijos, todėl:

2) *Ateitininkų moksleivių sąjungos uždarymas reiškia silpninimą kovos su Lietuvos dechristianizacija;*
3) *reiškia draudimą dalyvauti katalikiškajai moksleivijai Katalikų akcijoje;*
4) *Ateitininkų moksleivių sąjungos uždarymas reiškia silpninimą kovos su internacionalizmu, iš vienos pusės, ir nacionalizmu – iš kitos, kas ypatingai šiuo metu mūsų krašte yra aktualu dėl rusų ir vokiečių įtakos.*

Štai pirma paaiškinti, o paskui trumpai suformuluoti tie motyvai, kuriais ateitininkai remiasi, nesutikdami su Moksleivių sąjungos uždarymu. Šitie motyvai, tiesa, išplaukia iš organizacijos esmės, bet jie reikšmės turi ne tik pačiai organizacijai, bet ir Katalikų Bažnyčiai Lietuvoje, ir visai lietuvių tautai. Suprantamas bus taip pat ir klaidingumas to tvirtinimo, kad vienintelis moksleivių kuopelės pagrindas buvęs tautinės sąmonės ugdymas. Šiam tikslui esant pasiektam, ir kuopelės nustojančios savo prasmės. Lietuviškumas buvo tik

[1] *Šalkauskis St.* Žr. „Židinys", 1925, Nr. 8–12, p. 237.

vienas tų kuopelių bruožas iš daugelio. Ir susieidamos šiame punkte, jos jau nuo 1911 metų skaldėsi pagal pasaulėžiūras. Kuopelių atsiradimo priežastis nebuvo *tik* tautiniai reikalai, bet ir religiniai. Tad *jeigu* pirmuoju atveju ateitininkai būtų nereikalingi (sakom *jeigu*, nes, kaip matėme, ir tautiškumo supratimas ne tik nepažengė priekin, bet dar buvo gerokai iškreiptas), tad dar lieka antras uždavinys – religinis, dėl kurio svarbumo niekas neabejoja.

Todėl paviršutiniškas yra spėliojimas, esą ateitininkai dėl to nesutinka su minėtu aplinkraščiu, kad yra reikalingi kuriai partijai. Tam, kaip matėme, yra daug gilesnių priežasčių. Ar šitos priežastys buvo tinkamai suformuluotos ir pareikštos, kitas dalykas. Galimas daiktas, kad visuotiniame sujudime pasitaikė ir klaidų. Bet visa tai nė kiek nesilpnina pačių nusistatymų rimtumo. Kas norėtų kalbėti, kad ateitininkai yra tik fanatiški užsispyrėliai, tas turėtų įrodyti: 1) kad ateitininkai moksleiviai yra nenaudingi nei Bažnyčiai, nei Tautai, 2) kad anksčiau formuluoti motyvai yra nerimti ir neturi pagrindo. Kad ateitininkų pasipriešinimas yra pagrįstas, tą galop rodo ir dabartinis visuomenės sąjūdis, kurio pradžia kaip tik ir buvo Ateitininkų moksleivių sąjungos palietimas. Grąžinimas katalikų moksleiviams laisvės būtų ir konflikto galas. Kitokio išsprendimo mes nematome.

3. *Priekaištų pobūdis*

Norint dar giliau įžvelgti į ateitininkų nusistatymus dėl gyvenamojo momento reikalų, reikia panagrinėti ir tuos priekaištus, kurie labai dažnai yra jiems daromi. Tas padės suprasti, kad ateitininkai anaiptol nėra užsitarnavę tokio spaudimo, koks paskutiniu metu pradėjo reikštis.

Būdama viena ir vieninga mokslą einančių lietuvių katalikų organizacija, ar „Ateitis" į savo įstatus arba į savo veikimo būdą neįvedė nieko tokio, kas skaldytų katalikiškąjį jaunimą ir nuo josios atstumtų? Dėl *įstatų* mes drąsiai tvirtiname, kad čia gali rasti vietos kiekvienas moksleivis katalikas.

Šituo atžvilgiu „Ateitis" nėra padariusi nė mažiausių paklaidų. Užmetimai iš tautininkiškojo jaunimo pusės, jog šūkis *Omnia instaurare in Christo* esąs per aukštas ir todėl nepasiekiamas, remiasi klaidingu supratimu idealo ir tikrovės santykių. Tam tikras tarpas tarp idealo ir tikrovės (didesnis ar mažesnis – tai pareis nuo vykdytojų noro ir sugebėjimo) visados prigimtinėje tvarkoje buvo ir bus. Visiškas šitų dviejų elementų sutapimas galimas yra tik antprigimtyje. Ir todėl idealo įvykdymas tikrumoje reiškia žengimą iš prigimtosios tvarkos į antprigimtąją. Bet iš to dar negalima daryti išvados, kad dėl to patį idealą reikėtų atmesti arba pažeminti. Todėl nieku būdu negalima kaltinti „Ateities", kam ji per 20 gyvavimo metų nepasiekė savo idealo. Šito priekaišto pobūdis išduoda paslėptą jo autorių mintį, kad krikščionybės keliami idealai yra jiems per aukšti. Bet dėl to „Ateitis" nėra nė kiek kalta.

Su tokiu griežtumu negalėtume kalbėti apie „Ateities" *veikimo būdus*, vadinasi, apie tas priemones, kuriomis stengiamasi idealas realizuoti. Kaip kiekvieno žmogaus, taip ir ateitininkų veikimas turėjo ir tebeturi silpnybių bei klaidų. Kiekviena idėja, susidūrusi su žeme, nustoja truputį savo žvilgėjimo. Bet ne dėl to, kad pati būtų pažeminta, bet kad buvo apnešta dulkėmis. Nupūskite jas, ir ji vėl sublizgės pirmykščiu skaidrumu. Tokių dulkių buvo – ir tebėra – prilipusių ir prie „Ateities" principų. Jos tad siauro ir negilaus žvilgio žmonėms duoda progos apkaltinti ir pačią organizaciją – net ir jos idealą. Šiai klaidai įsibrauti palengvina psichologinė priežastis – panaudoti kovai su *priešinga pažiūra* priešininko, kaip žmogaus, silpnybes bei klaidas, kas logikos atžvilgiu yra visiškai nepateisinama. Gal tai yra naudinga savo pozicijoms strateginiu atžvilgiu, bet fizinio karo apgaulių įvedimas į idėjų kovą galiausiai reiškia pralaimėjimą. Šitoks kovos būdas – iš atskirų faktų daryti apibendrinimų ar tai apie organizacijas, ar tai apie idėjas – turi būti svetimas ne tik katalikams, bet ir visiems garbingiems žmonėms. Jeigu šito garbingumo principo būtų daugiau paisoma, šiandien daugelis dalykų nebūtų ginčo objektais.

Labiausiai dabar puolamas dalykas, tiesiog *lapis offensionis* – yra tariamas *ateitininkų politiškumas*, dar daugiau – *ateitininkų partiškumas*. Ateitininkams prikišama, kad jie politikuoją, kad jie esą Krikščionių demokratų partijos įrankis. Reikia tikėti, kad priekaišto autoriai turi galvoje politiką, suprastą siaura prasme, nes plačia prasme politika, kaip susidomėjimas visuomeninio gyvenimo problemomis, yra leistina ir net privaloma ne tik ateitininkams, bet ir visiems. Tuo tarpu partinė politika, vadinasi, tų visuomeninio gyvenimo problemų įvilkimas į kurios nors partijos programos drabužius ateitininkams iš tikro yra neleistina, kas aiškiai formuluota ir jos principuose. Tokia teorija, o praktika?

Priekaišto klaidingumas glūdi jo apibendrinime. Juk Ateitininkų federacija yra trilypė. Todėl norint ją kaltinti partiniu politiškumu, reikia pasakyti, ar ji kaltinama visa, ar tik kuri jos sąjunga; toliau, ar ateitininkai kaltinami kaip *organizacija* apskritai, ar tik paskiri jų nariai. To nepadarius priekaišto autoriams, mes patys tokį išskirstymą padarysime.

Sendraugių ateitininkų sąjungai, kaip sąjungai, šito priekaišto, rodos, nedaroma. Bent mums neteko jo kur užeiti. Todėl apie ją nė nekalbėsime. Kad paskiri josios nariai dalyvauja partijų gyvenime, *tai jie daro ne kaip „Ateities" organizacijos nariai*, bet kaip laisvi piliečiai, kurių socialinis veikimas dažniausiai neišvengiamai esti surištas su kurios nors partijos reikalais. To „Ateitis" jiems drausti nė negali. Tai būtų piliečio teisių siaurinimas.

Studentų ateitininkų sąjunga susidaro iš paskirų kolektyvinių vienetų (draugovių, korporacijų...), kurių veikimo sritys viena nuo kitos skiriasi, pavyzdžiui, abstinentai, menininkai, teisininkai ir kt. Daryti priekaištą dėl politikavimo visiems yra mažių mažiausiai netikslu. Ogi norint tvirtinti, kad jis yra pagrįstas, reikėtų konkrečiai nurodyti, kad ta ir ta draugovė, tas ir tas klubas užsiima partine politika. Tada tie kolektyviniai vienetai pasiteisins arba prisipažins kalti. Tuo tarpu mes galime drąsiai teigti, kad Studentų ateitininkų sąjunga, kaip jungtinis atskirų vienetų padaras, yra nepolitinė ir nėra niekieno įrankiu vykdyti savo programai.

Dėl paskirų narių galėtume štai ką pastebėti. Studentams ateitininkams, kaip subrendusiems ir laisviems piliečiams, yra leidžiama priklausyti partijoms (žinoma, tokioms, kurių programa nesipriešina katalikybei), *bet tik savo pačių atsakingumu ir ne kaip organizacijos nariams, vadinasi, ne kaip ateitininkams.* Deja, turime apgailestauti, kad pasitaiko atskirų asmenų, kurie pamiršta šituos dėsnius ir su partiniu darbu ne kartą suriša *ateitininko* vardą. Visa tai paskui duoda progos kitaip nusistačiusiems padaryti apibendrinimų apie visą sąjungą. Tuo tarpu kaip tie individuališki (gal net ir kolektyviški) išsišokimai, taip tie apibendrinimai yra klaidingi: *pirmieji* dėl nesugebėjimo pravesti griežtos skiriamosios linijos tarp partijos reikalų ir „Ateities" principų, antrieji – dėl logiškumo ir garbingumo principų stokos. Šitie išsišokimai yra nenormalumai; juos reikia taisyti, bet ne išplėtus primesti ir kitiems.

Moksleivių ateitininkų sąjungos kaltinimas politikavimu turi mažiausiai pagrindo. „Ateities" statutas moksleiviams, vadinasi, tiems, kurie neturi brandos atestato, *visiškai neleidžia dalyvauti jokioje politinėje partijoje.* Išsišokimų, aišku, būta ir čia, ypač prieš 1926 m. Bet tai iš dalies pateisinama vyresniu ano meto moksleivių amžiumi ir inteligentų stoka. Stingant inteligentų, į darbą įtraukta ir neprisiruošusių. Šitų nenormalumų pradžioje buvo sunku ir išvengti. Ir į visa tai reikia žiūrėti kaip į praeinamo pobūdžio reiškinį, kuris jau negrįžtamai pasibaigė. Daryti iš to plačios išvados ir skelbti tai prie kiekvienos progos, reiškia ne ką kita, kaip garbingos kovos supratimo stoką.

Čia reikia paminėti ir tą faktą, kad kuriais tai metais per rinkimus balsavimo lakšteliuose šalia Krikščionių demokratų partijos figūravo ir ateitininkų vardas. Tai iš tikro buvo didelis „lapsus", kuris gal pateisinamas ano meto socialinių idėjų sąmyšiu. Gyvenimui diferencijuojantis, tokių dalykų pasikartoti negali.

Taigi pasirodo, kad priekaištas, daromas ateitininkams dėl politikavimo, remiasi kai kurių vienetų išsišokimais. Kitokio pagrindo jis neturi ir negali turėti. Dera todėl priešingai nusistačiusiems, jeigu jie nori būti garbingi kovotojai, iešką tik

tiesos, padaryti galą tai logiškai klaidai, kuri nuolat kartojama taip jų spaudoje, taip gyvu žodžiu. Mes atsišaukiame į jų – kartu ir į visų – gerą valią idėjinę kovą pagaliau padaryti garbingą.

Kita klaida, esanti daugelio nesusipratimų priežastimi, yra ta, kad kai kas į „Ateities" organizaciją žiūri ne kaip į *jaunimo*, bet kaip į *suaugusių* organizaciją. Šitomis pažiūromis remiantis, pradedama reikalauti, kad ateitininkai jau būtų visapusiškai susiformavę katalikiškumo, lietuviškumo ir inteligentiškumo atžvilgiu. Visokie šiais atžvilgiais trūkumai esti dažnai prikaišiojami net pačiai organizacijai. Tuo tarpu reikia neužmiršti, kad „Ateitis" yra *jaunimo organizacija*, vadinasi, ne susiformavusių žmonių, bet tik besiformuojančių ir formuotinų. Todėl įvairūs trūkumai čia yra visai suprantami. „Ateitis" formuluoja pilnutinio gyvenimo principus, nustato būdus jiems realizuoti ir veda jaunuolius šiuo keliu, veda taip sparčiai, kaip sugeba ir nori eiti kiekvienas *atskirai*. Todėl kai kurių nesugebėjimą arba nenorą nereikia apibendrinti ir paskui daryti klaidingų sprendimų apie pačią organizaciją.

Galima todėl dabar aiškiai suvokti, kad ateitininkams daromi priekaištai turi pagrindą ne pačioje organizacijoje, bet atskiruose jos nariuose. Šitą atskyrimą užmiršus, prieinama kartais prie labai keistų išvadų.

4. *Santrauka*

Baigdami galime sutrauktai pakartoti, kad „Ateities" organizacijos uždaviniai – protestas prieš dechristianizaciją ir iškreiptą tautiškumo supratimą – yra aktualūs ir šiandien. Todėl dėl jos dalies – Moksleivių sąjungos – uždarymo „Ateitis" *negali* sutikti ir nesutiks. Dėl dabartinių konfliktų ateitininkai nelaiko savęs nei kaltais, nei atsakingais. Ir išeitį iš viso to mato tik grąžinime ateitininkams moksleiviams laisvės.

Ligi šiol daromi ateitininkams priekaištai remiasi kai kurių narių išsišokimais, kurie paskui apibendrinami ir primetami visai organizacijai. Pati „Ateitis" jų nėra nusipelniusi. Garbingos kovos vardan jie neturėtų būti daugiau kartojami.

ATEITININKŲ DARBAI IR DIENOS

Literatūros tyrinėtojai laiko Hesiodą Homero priešybe: užuot šlovinęs karo didvyrių žygius, kaip tai daro Homeras, Hesiodas savo veikale „Darbai ir dienos" apgieda žemdirbių triūsą. Žygiai yra retenybė ir laiko, ir veikėjo atžvilgiu. Tuo tarpu triūsas yra kasdienos būtinybė visados ir visiems. Ir tik tasai, kuris ištveria kasdienoje, yra vertas dainiaus giesmės. Nes žmogaus asmenybė atsiveria ne išskirtiniu žygiu, o įprastiniu darbu. „Kasdienybė yra ta erdvė, kurioje žmogus gali savo idealizmą išskleisti"[1]. Rinkdamasis savo siūlymams bei linkėjimams ateitininkijai Hesiodo veikalo vardą, šio straipsnio autorius kaip tik ir mėgintų kreipti ateitininkų akis į kasdienį triūsą, kuris mūsų laukia pasibaigus šventėms bei iškilmėms. Tai atitinka tiek žmogiškąją būseną apskritai, tiek tremtiškąją būseną skirtinai. *Nė vienas išeivis ar pabėgėlis nėra didvyris.* Tremtis nėra žygių erdvė: ne čia „didvyrių žemė". Užtat tremtis yra bandomasis laikas žmogiškajai garbei bei vertei išlaikyti. „Ne šiandien mums lemta įprasminti savo būtį didvyrių žygiais", – kalbėjo dr. A. Sužiedėlis VII ateitininkų kongrese. – „Mūsų šiandienė dalia sergėti, kad neliktume žmonės silpnuoliai"[2]. Mūsų dalia ne „didybę vaidinti", o „ją liudyti"[3]. Ant mūsų pečių gula ne

[1] *Girnius J.* Idealas ir laikas. Žvilgis į dabarties ateitininkiją ir lietuviškąją išeiviją, Čikaga, 1966, p. 228.

[2] *Sužiedėlis A.* Cit. iš: *Girnius J.* Min. veik., p. 235.

[3] *Girnius J.* Min. veik., p. 235.

Homero didvyrių, o Hesiodo žemdirbių našta. Šią tad naštą autorius ir norėtų nūnai savame rašinyje pasklaidyti[4].

I. Protesto sąmonė

1. Ateitininkijos kilmė iš protesto

Savo knygoje „Ateitininkų ideologija" (1933) St. Šalkauskis klausia, „koks realinis reikalas yra pašaukęs „Ateities" organizaciją į gyvenimą", pastebėdamas, kad „organizacijos tikslai priklauso nuo jos faktinės *kilmės* ir nuo jos idealinės *esmės*"[5]. Idealinė ateitininkijos esmė yra, kaip Šalkauskis sako, „visa atnaujinti Kristuje, tarnaujant Dievui ir tėvynei" (p. 68). Šia prasme ateitininkai, tarsi kokie šaukliai-bėgikai, yra perėmę krikščionybės švyturį, kurį prieš juos nešė įvairūs sambūriai sambūrėliai, einą ne tik ligi Valančiaus, bet net ligi šv. Pauliaus, kuris pirmasis yra nusakęs ateitininkų šūkį: *visa palenkti Kristui kaip Galvai* (plg. *Ef 1, 10*). Faktinė šios idealinės esmės lytis visados yra kildinama konkrečių istorijos paskatų. Ateitininkų atveju tokia paskata, kaip ją aptaria St. Šalkauskis, yra buvusi pastanga „užbėgti už akių tai demoralizuojančiai įtakai, kuri ėjo iš barbariškos rusų valdžios ir iš ištižusios laisvamanybėje rusų inteligentijos" (ten pat). Ši paskata girdėti ir pačiame pirmajame dar bevardžių ateitininkų atsišaukime 1909 metais, paruoštame Liuvene studijuojančių lietuvių katalikų, daugiausia kunigų, ir išsiuntinėtame Fribūro, Krokuvos, Petrapilio ir Romos studentams. Šiame atsišaukime kviečiama nežiūrėti ramiai ir nebūti abejingiems trijų anuometinių apraiškų atžvilgiu: 1) „kad nemaža lietuvių, iš-

[4] Čia sklaidysimas mintis autorius prieš trejetą metų yra dėstęs savo laiške Ateitininkų federacijos vadui dr. Petrui Kisieliui (plg. „Draugas", 1974, spalio 5 ir 12 d.). Nūnai jis kiek pertvarko, išleisdamas tai, kas neesminga ar laiko jau pralenkta, ir papildydamas tuo, kas iškilo svarstybose ryšium su anuoju laišku (plg. „Ateitis", 1975, Nr. 4 ir 1976, Nr. 3).

[5] *Prof. Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, Putnamas, 1954, p. 64.

ėjusių mokslus, užmiršta savo šventas pareigas ir tarnauja svetimiesiems, tuo tarpu suvargusioje mūsų tėvynėje visokie atėjūnai ir išgamos kitų tautų kultūros ir politikos vardan varo nelemtą ištautinimo darbą"; 2) „kad šiokios ar kitokios partinės ideologijos vardan temdomas mūsų brolių protas"; 3) „kad žemesnės kultūros blizgučių vardan jų protuose ir širdyse silpninama doros pagrindai, o jų sieloje griaunama kilnūs tikėjimo idealai"[6]. Konkretus tad reikalas, pašaukęs „Ateities" organizaciją į gyvenimą, arba faktinė šios organizacijos kilmė yra *ryžtas spirtis nutautinimui, nukrikščioninimui ir suburžuazėjimui.*

Šia prasme ir privalome kalbėti apie ateitininkijos kilmę iš protesto ir pagal šią kilmę apspręsti mūsų organizacinės veiklos tikslus. Šia prasme suvokė katalikų telkimąsi į organizacinį vienetą ir patys didieji ateitininkų sąjūdžio vadovai: Pr. Dovydaitis ir St. Šalkauskis. Visi pirmieji Dovydaičio raštai – „Guyau moralės kritika", „Trys pamatiniai klausimai", „Biblija ir Babelis", „Kristaus problema" – buvo ne kas kita, kaip gaivalingas protestas prieš ano meto mėginimą sumitinti evangelijas ir nuistorinti Kristų. Dr. J. Girnius vadina Dovydaičio studiją „Trys pamatiniai klausimai" ateitininkų „sąjūdžio sąmonės išreiškimu"[7]. O šioji sąmonė reiškėsi „atviru stojimu prieš dienos madas"[8], kuriuo pasižymėjo Dovydaičio straipsniai ir kurį jis pats norėjo diegti ateitininkijon: *„Dovydaitis kritiškai pervertina moderniuosius stabus"*[9]. Todėl ir pats Dovydaitis, kalbėdamas po 25-rių metų apie antikristo tarnus universitetų katedrose, apibūdino pradinę savo veiklą kaip „protestą prieš to meto antikristiškas nuomones"[10].

Tai, ką Dovydaitis vykdė gaivališkai ir tiesiog savaimingai, Šalkauskis vėliau nusakė istoriosofiškai: „Ateitis savo kilme reiškė protestą prieš demoralizuojančią rusų mokyklų ir valdžios įtaką, kuri nešė su savimi nukrikščionėjimą, nihiliz-

[6] Cit. iš: *Yla St.* Ateitininkų vadovas, Putnam, 1960, p. 20.
[7] *Girnius J.* Pranas Dovydaitis, Čikaga, 1975, p. 354.
[8] Ten pat, p. 355.
[9] Ten pat, p. 389.
[10] Cit. iš: *Yla St.* Ateitininkų vadovas, p. 27.

mą ir anarchiją. Jei mūsų tautinis atgimimas buvo visų pirma protestas prieš mūsų visuomenės sulenkėjimą ir suaristokratėjimą, tai mūsų religinis atgimimas buvo visų pirma protestas prieš mūsų šviesuomenės religinį, dorinį ir visuomeninį sumenkėjimą rusiškojo nihilizmo įtakoje"[11]. Todėl nors paviršium Šalkauskio „Ateitininkų ideologija" ir atrodo esanti gana sausa ir atsaji, savo gelmėse betgi ji yra pinte perpinta kovos šūkiais. Pasak Šalkauskio „tarnavimas tiesai ir teisybei niekados neapsieina be kovos su netiesa ir neteisybe"[12]. Todėl „yra būtina sužadinti ateitininkuose maksimalinį veiklumą, tikrai sakant, veiklumo entuziazmą, taip pat pastumti tą veiklumą į neišvengiamą apsigynimo ir privalomo pasipriešinimo vagą... Gyvenimas visados yra kova dėl savo idėjų, ir katalikų gyvenimas mažiau negu kitų žmonių gyvenimas sudaro išimtį iš šitos taisyklės". Šalkauskis net spėja, kad ne vienas, „ypač ateitininkų priešai", pasipiktins jo „karingu tonu" (p. 261). Tačiau jis šio pasipiktinimo nesibaimina ir net pabrėžia: „Iš tikrųjų kviečiu ateitininkus būti tikrai kovojančios Bažnyčios nariais" (ten pat). Jis atmeta tik „prievartą kaip normalią kovos priemonę" (p. 263), nes ateitininkų kovos ginklas yra „pažymėtas tuo kryžiaus ženklu, kuriuo visuomet laimima" (p. 235). O kryžius prievartos nepažįsta.

Protesto sąmonė, suaugusi, kaip matome, su ateitininkijos kilme ir buvusi didžiulis vidinis jos veiklos variklis, privalo likti gyva ir šiandien, nes ir grėsmės, su kuriomis ateitininkai stojo kovon, yra likusios gyvos taip pat ir šiandien. Dar daugiau: mūsų dienomis jos yra pasidariusios net įžūlesnės. Ateitininkijos pradžioje nukrikščionėjimas grėsė lietuvių šviesuomenei, *laisvai* prisiimant materialistinę pasaulėžiūrą, sklidusią iš ano meto rusiškųjų universitetų. Šiandien gi ši grėsmė reiškiasi mūsų tėvynėje valstybinės prievartos būdu, o Vakarų pasaulyje tikėjimu į neaprėpiamą žmogaus galią dauginti duoną ir apvaldyti gamtą. Nutautinimas anuo metu vyko prisiimant rusiškąją ar lenkiškąją kultūrą. Šian-

[11] *Prof. Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 65.
[12] Ten pat, p. 259.

dien jis vyksta prarandant savo identitetą ir nesusivokiant, kas jis, lietuvis išeivis, esąs. Suburžuazėjimas anuo metu reiškėsi ieškant geresnių tarnybų Rusijos gilumoje ir tuo pasineriant į rusiškųjų miesčionių būseną. Šiandien jis reiškiasi nepaliaujama kūrimosi aistra, kurią gražiai yra apibūdinęs dr. J. Girnius: „Ne aplamai stokojame energijos, o tik leidžiame ją sugerti nesibaigiamam 'kūrimuisi'. Asmeniškai gerovei kurti turime tiesiog pionierinės energijos. Visi pasigėrėtinai kuriamės. Bėda tėra, kad nerandame ir galo savo 'kūrimuisi'..., kol visą ši 'kūrimąsi' užbaigia širdies smūgis"[13]. Kaip tad būtų galima tremties ateitininkams protesto sąmonę laikyti antraeiliu uždaviniu ar jos net iš viso neugdyti? Pradinis ateitininkų užmojis duoti tinkamą atkirtį nukrikščionėjimo, nutautėjimo ir suburžuazėjimo veiksniams niekad nebuvo toks reikalingas, kaip dabar. Tai, ką J. A. Herbačiauskas prieš 45-rius metus tarė Lietuvos ateitininkams, visa galia tinka ir tremties ateitininkams: „Ateitininkas – aktyvistas, žengiąs ateitin. Bet mane erzina ateitininkų lepšiškumas, apsileidimas, ypač dabartiniu momentu. Visur, visose vietose pas mus spjaudoma krikščionybės dvasia, o mūsų ateitininkai tyli, tartum užkerėti... Visokius 'idėjų' primestinukus mums bruka prochvostai, o mes tylim, taigi bijom... *Nuvalykim dabartį, jei norim regėti skaisčią ateitį*"[14].

2. *Protesto prasmė*

Iš sykio atrodo, kad protesto sąmonė esanti neigimas, tuo tarpu ateitininkų šūkis „Visa atnaujinti Kristuje" yra pats didžiausias teigimas. Todėl ne kartą peršasi mintis, esą visų pirma reikėtų kurti, o tik paskui kovoti; esą ateitininkai yra linkę laikyti save labiau naujojo pasaulio statytojais, negu senojo griovėjais. Antra vertus, ar įmanoma yra statyba, neparuošus jai vietos ir nenuvalius jos nuo akmenų ir piktžolių? Ar atei-

[13] *Girnius J.* Idealas ir laikas, p. 226–227.
[14] Cit. iš: *Yla St.* Ateitininkų vadovas, p. 62.

tininko gyvenimas nėra panašus į veiklą izraelitų, grįžusių iš Babilono nelaisvės, kai jie viena ranka laikė mūrininko mentę, atstatydami Jeruzalės sienas, o kita – kario kardą, gindamiesi nuo juos nuolatos puldinėjančių priešų (pls. 2 ir 4, 11–12)? Kas tad yra toji protesto sąmonė, kurią ateitininkams taip peršame ir kurios aštrume regime ateitininkijos gyvybę?

Žodis „protestas" yra lotynų kalbos vedinys. Veiksmažodis *protestari* (*verbum deponens*), iš kurio šis vedinys yra kilęs, reiškia „liudyti kito vietoje" arba „už kitą". Kaip *pro-nuntius* (vienas iš popiežiaus diplomatinių rangų) yra „nuncijaus" vietoje, taip *pro-testans* arba *pro-testis* yra asmuo kito asmens arba jo reikalo vietoje. Žodinėje „protesto" reikšmėje slypi liudijimas bei atstovavimas, vadinasi, visiškai *teigiamas* dalykas. Neigiamas atspalvis čia krinta akin tik todėl, kad reikalas liudyti ar atstovauti iškyla paprastai puolimo atveju. Tada reikia šį puolimą atremti, o puolimo atrėmimas visados yra kova kaip neigiamybė. Ir vis dėlto ši neigiamybė yra nešina didžia teigiamybe. Tai ypač rodo pirmųjų amžių krikščionys kankiniai-liudytojai: *martyr* juk reiškia liudytoją. Jie buvo liudytojai Kristaus vietoje: *testari pro Christo*. Tiesa, jie neigė stabmeldiškosios valstybės reikalavimą aukoti cezario genijui smilkalo grūdelį. Jie šio grūdelio neaukojo ir mirė. Tačiau jie mirė ne už neiginį, o už patį didžiausią Teiginį, būtent Kristų. Protestuodami prieš vertimą mesti ugnin smilkalo grūdelį, jie liudijo Kristų kaip vienintelį savo Viešpatį. To nesuprato, sakysime, ano meto krikščionių kritikas Celsas, klausdamas: „Kas gi čia blogo tarti: cezaris yra Kyrios?" Bet Viešpats Kyrios krikščionims buvo ne cezaris, o Kristus. Liudijamasis pradas buvo kankinių protesto esmė.

Taip yra su kiekvienu protestu. Jis yra neigimas atžvilgiu to, *prieš kurį* protestuojama, bet jis yra teigimas atžvilgiu to, *kuris* protestuoja, nes tuo jis liudija bei išpažįsta savas vertybes. Juk kodėl gi protestuotume, jei mums būtų vis tiek, ar mūsų pasaulėžiūra, dorovė, tautybė, garbė yra puolamos, ar pripažįstamos? O jei protestuojame prieš jų niekinimą bei naikinimą, tai tuo pačiu jau liudijame šių vertybių brangumą bei šventumą. Nes tyla grėsmės atveju reiškia sa-

vo vertybių, o tuo pačiu ir savęs išdavimą. Pavyzdys: jei lietuviai nebūtų protestavę, Australijos vyriausybei pripažinus Baltijos valstybių įjungimą į Sovietų Sąjungą, jie būtų išdavę savą tautą ir save kaip lietuvius, nes pati tauta šiuo metu protestuoti negali. Todėl tremtiniai ir turėjo *tautos vietoje* liudyti (*protestari*) jos teisę būti nepriklausomai ir šios teisės pažeidimą anuoju pripažinimu. Štai kodėl protestas *prieš ką* visados yra kova *už ką*.

Liudijamuoju savo pobūdžiu protestas yra stiprus veiklos variklis. Jis skatina kurti ir ugdyti tas vertybes, kurias priešas puola ir kurios protestuojančiųjų kaip tik todėl, kad puolamos, esti ypatingai puoselėjamos, nes, kaip pastebi Šalkauskis, „galima sėkmingai gintis tik tol, kol sugebama kuriamai statyti"[15]. Kūryba ir protestas sąlygoja vienas kitą: protestas žadina kūrybą, o kūryba įgalina protestą. Jųdviejų negalima padalinti į matmenis „šalia" ar „anksčiau". Atospyris atsiranda priešui užpuolus kurią nors vertybę, o ši vertybė stiprėja atospyrio metu. „Iš vienos pusės, – sako Šalkauskis, – tenka ginti savo idealus gyvenimo kovoje, o iš antros pusės – kuriamai juos vykdyti. Kovos momentas turi reikšmės jau ideologiniam susipratimui. Kai atsisakoma kovoti įtikinėjimo priemonėmis, tai tarp pasyviai nusiteikusių žmonių ima įsivyrauti dezorientacija"[16]. Protesto sąmonės blėsimas ir yra tokios dezorientacijos arba pasimetimo savame kelyje ženklas.

Be abejo, protestas reikalingas *priešo*, kadangi tik priešo akivaizdoje galima stoti ir liudyti tai, kas man brangu. Tačiau tremties ateitininkai *turi* priešą ir kaip katalikai, ir kaip lietuviai. Kaip katalikai jie turi priešą antikrikščionybės pavidalu, kaip lietuviai jie turi priešą rusiškojo bolševizmo pavidalu. „Ateitininkai, – rašo Šalkauskis, – priklauso Katalikų Bažnyčiai, kuri specialiai vadinasi *Ecclesia militans*, t. y. kovojanti Bažnyčia. *Bažnyčia visados turi priešą*, kuris nuolatos mobilizuoja ir koncentruoja savo pajėgas destruktyvinei kovai su Kristaus palikimu. Kaip Bažnyčia niekados negali

[15] *Prof. Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 231.
[16] Ten pat, p. 229.

atsisakyti kovos su tuo priešu, taip lygiai ir ateitininkai niekados negali nurimti ir nebudėti pamiršdami bendro katalikybės priešo pinkles"[17]. Grėsmė mums kaip katalikams visados yra dabartinė. Tasai *„leo rugiens* – riaumojantis liūtas", apie kurį kalba liturginės vakaro maldos, nemiega niekados. Negirdėti šio „riaumojimo" reikštų neturėti krikščioniškosios klausos. O neturėti šios klausos reikštų gyventi išmonės pasaulyje. *Grėsmės jautimas sutikrovina gyvenimą*, nes atskleidžia pasaulį tokį, koks jis iš tikro yra, būtent persunktą blogio, su kuriuo turime kovoti tiek savyje, tiek aplinkui mus. O „tų blogybių, ardomųjų dechristianizacijos veiksnių, aplink mus yra didelė daugybė, – sako Šalkauskis, – ir visi jie reikia demaskuoti ir visiems paskelbti kovą"[18]. Šalkauskis griežtai pasisako prieš tuos, kurie norėtų pasaulį regėti pro rožinės spalvos akinius, nes tai būtų trumparegio akiniai: „Žemažiūrių akys neįžvelgia užsislėpusio šventovių griovėjo ir priima jį pageidaujamu svečiu"[19]. Protesto sąmonės aštrinimas išaštrina ir žvilgį, kad griovikas nebūtų vaišinamas kaip „mielas svetelis". Šv. Jono apaštalo raginimas „ne kiekviena dvasia tikėkite, bet ištirkite dvasias" (*1 Jn 4, 1*), iš esmės reiškia: jauskite, kad turite priešą!

3. Melo atskleidimas

Priešą betgi turi ne tik katalikybė. Jį turi ir lietuvybė. Ir šis lietuvybės priešas šiandien yra labai konkretus. Tai ne pradinių ateitininkų aplinka lenkiškosios ar rusiškosios kultūros pavidalu ir ne dabartinių ateitininkų aplinka vakarietiškosios kultūros pavidalu. Tai *komunizmas*, rusiškąja savo lytimi – valstybine ir kultūrine – užgriuvęs mūsų tėvynę, sunaikinęs mūsų valstybę ir naikinąs mūsų tautą. Kokią būklę jis sukuria mums, esantiems už Lietuvos sienų, sklaidysime

[17] Ten pat, p. 230.
[18] Ten pat.
[19] Ten pat.

trupučių vėliau. Šitoje vietoje norime pažvelgti į jį kaip į tautų pavergėją ir pasiklausti, kokiu būdu ateitininkai galėtų su savo priešu sėkmingai kovoti, negalėdami jo pasiekti tiesioginiu būdu.

Nereikia aiškinti bei įtikinėti, kad komunistinė visuomenės santvarka yra *prievartinė*. Kol komunizmas yra tik idėja, tik pasaulėžiūra, tol jis laisvai sklinda pasaulyje galynėdamasis su kitomis idėjomis ir pasaulėžiūromis dvasiniu būdu, demokratinių *santvarkų* paprastai nedraudžiamas ir nepersekiojamas. Tačiau – bent lig šiol – komunistinė pasaulėžiūra niekur neįsikūnijo visuomenėje anų dvasinių rungtynių keliu. Visur ji tapo kūnu prievarta. Ir štai virtusi visuomenine santvarka, komunistinė idėja laikosi ne savo vidine tiesa, o viršine jėga, slėgdama kitas idėjas ir persekiodama šiųjų atstovus. Grūmęsis laisvai būdamas idėja, komunizmas neigia laisvę, tapęs valstybine santvarka. Tai tikrybė, regima šiandien ne tik Sovietų Sąjungoje, bet ir kiekviename kitame komunistiniame krašte. Prievarta nėra rusiškasis bruožas, kaip kartais aiškinama; prievarta yra komunizmo esmės bruožas.

Bet štai, rašytojas Aleksandras Solženicynas, pats gimęs ir augęs komunistinėje santvarkoje, gerai suvokęs prievartinį jos pobūdį ir todėl stojęs su ja kovon, yra įžvelgęs vieną esminę prievartos savybę: *prievarta yra negalima be melo*. Savo parašytoje, deja, nepasakytoje kalboje Nobelio premijos gavimo proga Solženicynas skelbia: „Nepamirškime, kad prievarta viena negyvena ir yra nepajėgi viena gyventi: ji būtinai jungiasi su melu. Tarp jųdviejų esama paties giminingojo, paties prigimtojo gilaus ryšio. Prievartos nieku kitu nepridengsi, kaip tik melu, o melo nieku kitu neįtvirtinsi, kaip tik prievarta. *Kiekvienas, kuris sykį paskelbė prievartą savo metodu, turi rinktis melą savo principu*. Gimdama prievarta veikia viešai ir net didžiuojasi savimi. Tačiau įsitvirtinusi ir sustiprėjusi, ji pradeda dusti savyje ir nebegali ilgiau tverti kitaip, kaip apsitraukdama melu tarsi ūkana ir prisidengdama jo saldžialiežuvavimu"[20]. Nuosekliai tad Solženicynas ir šau-

[20] *Solženicyn A.* Nobelevskaja lekcija, Muenchen, 1973, p. 64–65.

kiasi pasaulio rašytojų pagalbos, kad šie susijungtų „melui nugalėti"[21], nes „kai tik melas esti nupučiamas, prievartos nuogybė atsiskleidžia visu šlykštumu, ir prievarta susmukusi žlunga"[22].

Solženicyno kvietimas nugalėti melą ateitininkus liečia ypatingu būdu. Apsisprendę už pilnutinę tiesą krikščioniškosios pasaulėžiūros prasme, ateitininkai savaime stoja kovon su kiekvienu melu, o ypač su tuo, kuris šiandien yra apgaubęs tarsi koks rūkas mūsų tautą. Lietuvių tautos dvasią žaloja ne tiek komunizmo įstaigos, nes jų ydos yra per daug aiškios, kiek tasai Solženicyno minimas komunizmo reikalavimas „prisiekti melui" ir „dalyvauti mele"[23], vadinasi, regėti komunizmo netiesą bei neteisybę ir vis dėlto šlovinti jį kaip tiesos bei teisybės „įkūnijimą", – kaip toje H. Ch. Anderseno pasakoje: regėti karalių nuogą ir vis dėlto plote ploti neapsakomai gražiems jo „drabužiams". Šitoks veidmainiavimas pakerta žmogaus asmenybę, nes sužlugdo jo tiesumą bei garbingumą. Be abejo, tėvynėje žmogaus dvilypumas ne sykį yra tik taktika, kad būtų išsaugotos tos ar kitos vertybės. Todėl iš pavergtų lietuvių negalima būtų reikalauti, kad *jie* nuplėštų komunizmui melagingą jo kaukę. Užtat tremtyje reikia komunizmo melą kelti aikštėn visu įtampumu. Mūsų kova už savą tautą neprivalo apsirėžti grynai politiniais – dažniausiai teisiniais ir todėl tik formaliais – reikalavimais. Mes turime parodyti pasauliui komunistinės santvarkos *ir* melo ryšį ir šio ryšio pavojų tiek laisviems kraštams, tiek laisviems asmenims. Tai yra vienas iš pačių svarbiųjų ateitininkų uždavinių dabarties metu. Nes ateitininkija negali stovėti ir nestovi šalia savo amžiaus istorijos. Atvirkščiai, iš amžiaus istorijos išaugusi, ji savo amžiaus istoriją vertina ir veikdina. O mūsų amžiaus istorijoje komunizmas yra pats didžiausias žmogaus išniekinimas, įsikūnijęs prievartine valstybinės sąrangos lytimi, kuri kaip tik ir laikosi melu.

[21] Ten pat, p. 66.
[22] Ten pat.
[23] Ten pat.

Bet ar nėra melo ir laisvėje? Ar nėra melo anuose „kultūros blizgučiuose", prieš kuriuos pasisakė jau Liuveno katalikai studentai? Taip, melo yra visur – net geruose darbuose (plg. *Mt 6, 2*), net religinių nuostatų vykdyme (plg. *Mt 23, 23–26*), net maldoje (plg. *Mt 6, 5; 23, 5*). Ir reikia tik stebėtis, kad pasaulio mąstytojai, tiek daug prirašę apie tiesą, tiek maža yra domėjęsi melu. Bet esama didelio skirtumo, ar melas kurį nors dalyką stiprina bei laiko, ar jį silpnina ir žudo. Nėra jokios abejonės, kad melas ir laisvė yra nesutaikomi: melaginga laisvė yra prieštaravimas. Dar daugiau: melas laisvėje yra šiosios išjuoka ir žūtis. Tuo tarpu melo ir prievartos santykis yra atvirkščias: melas prievartos nežlugdo, bet ją kaip tik laiko. Laisvė yra negalima be tiesos. Prievarta yra negalima be melo. Reikia atskleisti melą laisvėje, kad ši taptų *tikra* laisve, vadinasi, sustiprėtų ir sublizgėtų. Reikia atskleisti melą prievartoje, kad ji parodytų savo esminį šlykštumą ir žlugtų visų pirma psichologiškai, o galop ir sociologiškai. Melas yra didžiulė grėsmė. Tačiau ši grėsmė mūsų tyko laisvės erdvėje, kurią esame pasirinkę. Todėl nuo mūsų pačių priklauso, ar nusilenksime laisvėje esančiam melui, ar ne. Eiti prieš melą laisvėje reiškia eiti prieš srovę ir būti priešpriešiais madai. Tikimės, kad ateitininkija įstengs atskleisti melą laisvėje ir laisvėje nepavargs, nors laisvė ir yra didžiai sunki našta. „Kultūros blizgučiai" yra melagingi, tačiau vilioja. Užtat nuo mūsų laisvės priklauso, ar mes juos laikysime tikrais ir jais naudosimės, ar įžvelgsime jų melą ir juos atstumsime. Tuo tarpu *komunizmas įsakinėja melą ir skriaudą laikyti tiesa ir teisybe*. Ir kas šių įsakymų neklauso, yra nusikaltėlis. Apsispręsti tapti nusikaltėliu komunistinės prievartos erdvėje yra kitos prasmės bei reikšmės dalykas, negu apsispręsti eiti prieš srovę melagingos buržuazinės laisvės erdvėje. Ateitininkija yra pašaukta atskleisti melą visur, kur tik jis gali reikštis ir iš tikro reiškiasi. Susitaikyti su melu laisvėje yra žymiai pavojingesnis dalykas, negu su juo susitaikyti prievartoje. Kas palūžta prievartoje, gali atsitiesti. Bet kas palūžta laisvėje, nebeatsitiesia.

II. Tremties sąmonė

1. Ateitininko būsena tremtyje

Yra būdinga, kad ateitininkų sąjūdis ir net organizacija gimė už mūsų tautos sienų: iš dalies Šveicarijos Fribūre, iš dalies Petrapilyje ir Maskvoje[24]. Tai yra mūsų būvio *prasmuo*: mes juk esame taip pat užsienyje. Žinoma, skirtumas tarp ateitininkijos pirmatakų ir mūsų yra gana didelis: anieji buvo iš tėvynės tik iškeliavę, mes gi esame iš jos ištremti; anieji galėjo grįžti Lietuvon kiekvieną valandą, mums durys jon yra užtrenktos; jas galime atsiverti, tik išsižadėję savos laisvės, vadinasi, savęs pačių. Ir vis dėlto vienas bruožas jungia mus su mūsų pradininkais, būtent santykis su svetima tauta bei jos kultūra. Jie, kaip ir mes, mokėsi ir dirbo svetur, tačiau gyveno tėvynėje; gyveno ne pastogės, bet žmogiškosios egzistencijos prasme. Jie nė manyte nemanė, kad kraštas, kurio kultūros jie sėmėsi ir kuriam jie atsidėjo, galėtų jiems virsti tėvyne. Be abejo, ir anuo metu buvo lietuvių, kurie savo darbą Rusijoje ar Lenkijoje tapatino su sava būtimi, virsdami rusais ar lenkais. Bet kaip tik prieš tokius ir sukilo ateitininkai, gerai suvokdami, kad būti svetur dar anaiptol nereiškia šį „svetur" paversti tėvyne. Svetimą kraštą pradiniai ateitininkai išgyveno tiktai lyg kokią šokynę, į kurią pasispyrę jie rengėsi duoti šuolį tėvynėn. Ir štai jausmas, kad kraštas, kuriame augu, mokausi, dirbu, vis dėlto yra ne mano kraštas; kad jis yra man svetimas giliausia žmogiškąja prasme; kad jame esu radęs tik pastogę, o ne manąją žmogiškąją gyvenvietę, – šisai jausmas kaip tik ir jungia ateitininkijos pirmatakus su dabartiniais ateitininkais tremtyje. Tai jausmas, kuris priklauso ateitininkiškajai dvasiai kaip sudedamasis jos pradas. Esant Lietuvoje šis jausmas glūdėjo pasąmonėje, nes tėvynė buvo tuomet pati akivaizdybė ne tik žmogiškosios gyvenvietės, bet ir kasdienės dar-

[24] Plg. *Yla St.* Ateitininkų vadovas, p. 15–21.

bo aplinkos prasme. Tarp pastogės ir egzistencinės erdvės nebuvo skirtumo. Atsidūrus gi tremtyje, šis jausmas turi iškilti sąmonės švieson ir apspręsti visą mūsų būseną svetur, būtent mūsų santykį tiek su gyvenamuoju kraštu, tiek su mūsų tėvyne.

Ateitininkija atkilo į Vakarų šalis ne kaip duoneliautoja, o *kaip tremtinė*. Ji čia ieško ne duonos, o laisvės. Duoną ji užsidirba gyvenamajam kraštui naudingu darbu, neišgyvendama šios duonos kaip malonės (tai duoneliautojo nuotaika!) ir todėl nepaversdama jos savo gyvenimo tikslu. Ateitininkija gyvuoja svetur, ne kad *gerai*, bet kad *laisvai* gyventų. „Geriau gyventi" negu tėvynėje yra duoneliautojo siekis ir net jo idealas. Duona ir laisvė yra tasai mastas, kuris perskiria išeivius į duoneliautojus ir tremtinius, nubrėždamas jiems ir jų likimą: duoneliautojams ištirpti, tremtiniams išlikti. Ateitininkija renkasi laisvę, rinkdamasi tuo pačiu ir tremtinio sąmonę su visu iš šios sąmonės plaukiančiu gyvenimo būdu. Tai ateitininkijos lemtis. Tą valandą, kai ateitininkija užgesins savyje tremties sąmonę, ji pasuks duoneliautojos keliu, vadinasi, žūties keliu. Kurstyti tad tremties sąmonę visuose ateitininkuose, o ypatingai jauniausioje jos atžaloje – moksleiviuose, yra dabar pagrindinis mūsų uždavinys ir ateitininkijos išlikimo laidas.

Pabrėžiant tremties sąmonę kaip ateitininkiškosios dvasios sudedamąjį pradą, reikia čia pat pastebėti, kad *tremties sąmonė anaiptol nėra geto sąmonė*. Getas reiškia atsitvėrimą nuo kitų. Tuo tarpu tremties sąmonė laikosi ne atsitvėrimu nuo mus priglaudusio krašto, o vidine sąsaja su mūsąja tauta bei tėvyne. Šie dalykai neišskiria ir neneigia vienas kito. Todėl tremties sąmonė yra esmiškai teigiamas nusiteikimas: ji neatmeta to, kas svetima; ji tik ugdo tai, kas sava; ji nesišalina nuo svetimos kultūros; ji tik uoliai puoselėja savąją. Nuosekliai tad *tremtinys visados yra dvikalbis ir dvikultūris žmogus*. Jis prisiima kultūrą bei kalbą to krašto, kuriame jam buvo lemta rasti pastogę. Sykiu tačiau jis ypatingai domisi savos tautos kalba bei kultūra. O jei kas manytų, kad tai esą neįmanoma dėl gyvenamojo krašto kultūros persvaros, nesupras-

tų paties žmogaus: žmogus nėra tokia siaura būtybė, jog nepajėgtų pasisavinti dviejų kalbų bei dviejų kultūrų. Tai nėra nepajėgumo, o dvasinio sulėkštėjimo ir tingumo klausimas. Tremties sąmonė niekados neverčia žmogaus rinktis: arba eiti savos, arba svetimos kultūros keliu. Priešingai, būdami tremtiniai, mes keliaujame abiem keliais, nes juodu eina šalia vienas kito tarsi geležinkelio bėgiai ir todėl niekad nesusilieja į vieną. Nes jei pasirinktume tik savosios kultūros bėgį, atsidurtume gete; jei rinktumėms svetimos kultūros bėgį, nutautėtume. Kultūrinis *dvibėgis kelias* yra tikrasis kiekvieno sąmoningo tremtinio kelias.

Todėl ateitininkai tremtyje, kaip ir jų pirmatakai kadaise užsienyje, lieka *atviri* svetimos kultūros vertybėms ir jas savinasi kiek galėdami tobuliau. Sykiu betgi jie lieka tiesiog *godūs* savosios kultūros, ją ugdydami dvasiškai ir ją remdami medžiagiškai. Ateitininkas pačia savo sąvoka dabar yra dvikalbis ir dvikultūris ir kaip tik tuo tikras tremtinys. Senoji ateitininkų karta, atkilusi iš Lietuvos, liko vienkalbė ir vienkultūrė ne todėl, kad to reikalautų tremties sąmonė, bet tik todėl, kad ši karta dėl savo amžiaus bei sąlygų nebeįstengė tinkamai pasisavinti svetimos kalbos ir svetimos kultūros. O kas tai įstengė, anaiptol nesijaučia esąs užgožtas antros kalbos ar antros kultūros. Jis jaučiasi tik pagilėjęs bei praplatėjęs savu lietuviškumu. Tai turėtų ateitininkai įsisąmoninti visu įtaigumu.

2. *Tremties samprata*

Bet ar iš tikro mes esame tremtiniai? Kad esame svetur gyveną *lietuviai*, yra mums savaime suprantama. Tačiau kodėl turėtume vadintis ir ypač būti *tremtiniais*? Ar iš tikro tremtis, kaip tai pabrėžia prof. J. Eretas, „yra organiška mūsų būties dalis"[25]?

Kas yra tremtis? Tremties klausimas paprastai yra svarstomas šitaip: kas iš savo tautos krašto iškeliavo laisvai, yra

[25] *Eretas J.* Išeivijos klausimais, Roma, 1974, p. 32.

išeivis; kas buvo iš jo išstumtas fiziškai ar morališkai, yra tremtinys. Tokių ištremtųjų pokario metais buvo kelios dešimtys tūkstančių; jie tad visiškai teisingai vadinosi tremtiniais ir gyveno tremtinio nuotaika. Tačiau visi kiti? Lietuvių užsienyje yra juk žymiai daugiau negu išstumtųjų ar pabėgusiųjų. Jų daugumos niekas nėra trėmęs – net ir moraline prasme. Jie arba patys iškeliavo, arba jau yra gimę svetur. Kodėl tad reikėtų visus vadinti tremtiniais ir diegti jiems tremties sąmonę? Ar ne tiksliau būtų suvokti save kaip lietuvį, gyvenantį už Lietuvos ribų? Šitaip yra ne vieno galvojama, ir šitaip ne vienas jaučiasi. Deja būtų betgi, jei ir ateitininkai imtų *šitaip* galvoti ir jaustis.

Tremties sampratoje, kuri esti nagrinėjama spaudoje ar jaunimo svarstybose, yra likęs neatsakytas vienas klausimas: *ar šiandien lietuviui gyventi už Lietuvos ribų yra tokios pat prasmės dalykas, kaip italui, prancūzui, vokiečiui, anglui?* Išeivių esama įvairių rūšių: kolonistų, duoneliautojų, nuotykininkų, pabėgėlių, diplomatų, įmonių atstovų, tyrinėtojų ir t. t. Visų šių rūšių paprastai turi kiekviena tauta. Jų turime ir mes, išskyrus tik kolonistus. Į klausimą, kodėl jie gyvena už savos tautos sienų, kiekviena rūšis atsakytų vis kitaip. Tai būtų subjektyvus jų atsakymas. Bet štai mes klausiame: ar visų šių išeivių, vis tik kokio subjektyvaus akstino vedami jie gyventų užsienyje, *objektyvi būsena* yra ta pati, kai jų tautos kraštas yra laisvas ir kai šis kraštas yra pavergtas? *Ar tautos nelaisvė nekeičia ir išeivių objektyvaus būvio svetur?* Argi mes, lietuviai, šiandien iš tikro buvojame už Lietuvos ribų ta pačia prasme ir tuo pačiu būdu, kaip ir nariai laisvų tautų? Kiekvienam aišku, kad atsakymas į šį klausimą tegali būti neigiamas. Mūsų šalies pavergimas yra sukūręs tarp mūsų, esančių svetur, ir mūsų tautos, esančios tėvynėje, tam tikrą *užtvarą* ir tuo būdu pakeitęs mūsų buvimą svetur. Nors būtume iškeliavę iš Lietuvos mūsų pačių laisvu apsisprendimu ir todėl niekados nebuvę tremtiniai, nors būtume svetur gimę, augę, mokęsi ir savos tautos krašto niekados neregėję, tačiau *tą valandą, kai kraštas yra pavergiamas, visi tampame tremtiniais, kurie save laikome lietuviais.* Nes tą valandą tarp mūsų ir mū-

sų tautos atsistoja prispaudėjas, suardydamas laisvo apsisprendimo santykį tarp mūsų ir tėvynės. Kol tėvynė laisva, galime už jos ribų gyventi bet kokiu pagrindu, bet jos vartai mums yra visados atviri, todėl mes tokiu atveju niekad nė netampame tremtiniais. Tačiau kai tėvynė pavergta, jos vartai yra mums užtrenkti, ir mes galime pro juos žengti tik pavergėjui nusilenkę. Ar mes pro juos eisime ar ne, čia neturi reikšmės. Ne subjektyvus noras grįžti tėvynėn ar negrįžti apsprendžia mūsų objektyvią padėtį svetur tėvynės pavergimo atveju, bet *pačios tėvynės padėtis*. Tėvynę pavergdamas, jos pavergėjas užgožia ją sava galia, ir mes atsiduriame už tėvynės sienų, kurių peržengti mums nevalia. Tėvynės pavergimas išmeta mus iš savo krašto; išmeta ir tada, jei būtume iš jo ir anksčiau iškeliavę savo apsisprendimu. Mūsų kraštas tampa mums uždaras.

Tai tinka ne tik pabėgėliams, kurie krašto pavergimą išgyveno tiesiog, bet ir jų vaikams, ir jų vaikų vaikams, ir visiems laisvai iškeliavusiems. Kiekvienas lietuvis, svetur gyvenąs, užgrobus bolševikams Lietuvą, yra virtęs tremtiniu. Nes pavergtos tėvynės siena dabar yra mums nebe politinė siena tarp valstybių, bet *užtvara mūsajai laisvei*: ja mes esame atitverti nuo mūsojo krašto. O kokiu gi vardu būtų galima pavadinti žmogų, jeigu jis yra išvarytas iš savų namų, jei ne *tremtinio* vardu? Gali šis žmogus tarti: „aš nė nežadu į tuos namus grįžti", jis vis tiek objektyviai bus tremtinys. Ryžtas grįžti ar negrįžti tėvynės neišvaduoja. O kol tėvynė lieka pavergta, tol ir mes nesame jos atžvilgiu *laisvai* buvoją už jos ribų. Todėl *tremtis yra lietuvio būsena svetur, Lietuvai netekus laisvės*. Šia prasme visi esame lygūs, nes visi esame lietuviai, ir visiems Lietuva yra pavergta. Kas šiandien laiko save lietuviu, gyvendamas svetur, tas privalo laikyti save ir tremtiniu. *Pavergto krašto akivaizdoje lietuvio ir tremtinio sąvokos susilieja*. Jų skyrimas būtų nesuvokimas tos objektyvios pakaitos, kurią pavergimas neša ne tik tautai, bet ir jos nariams, esantiems už jos sienų.

Tremties esmę, kaip regime, sudaro ne mūsų santykis su gyvenamuoju kraštu (pasilikti jame ar tikėtis grįžti); ne bū-

das, kaip palikome tėvynę (laisvai iškeliaudami ar pabėgdami); *tremties esmę sudaro mūsų santykis su Lietuvos laisve*. Kol Lietuva laisva, tol kiekvienas svetur gyvenąs lietuvis yra tik paprastas išeivis. Bet kai Lietuva laisvės netenka, tai kiekvienas svetur gyvenąs lietuvis savaime virsta tremtiniu. Štai ko nesame įžvelgę, svarstydami, kas esame: už Lietuvos sienų gyveną lietuviai ar lietuviai tremtiniai. Žmogų tremtinį padaro ne jo svetimumas gyvenamajam kraštui, bet jo atitvėrimas nuo savojo krašto. Ir kol šis atitvėrimas trunka, vadinasi, kol Lietuva nėra laisva, tol visokios kalbos, esą mes nesijaučiame esą tremtiniai, yra tik apgailėtinas nesusipratimas. Jaustis lietuviu ir nesijausti tremtiniu šiandien yra prieštaravimas objektyviai ir psichologinė „šizofrenija" subjektyviai. Nes nesijausti šiandien tremtiniu reiškia neišgyventi tautinės dramos ir neatveikti sava būsena bei jausena į tautos nelaisvę, tarsi krašte nieko nebūtų įvykę. Tai yra neįmanoma niekam, kas yra lietuvis. Kol mano kraštas nėra laisvas, tol ir aš nelaisvai klaidžioju pasaulyje, nors eičiau, kur tik noriu, išskyrus manąją tėvynę. O ar šis „išskyrus manąją tėvynę" neatskleidžia visiškai kitokios mūsų būklės negu, sakysime, užsienio lietuvių prieš Antrąjį pasaulinį karą? Štai kodėl šiandien ir nepakanka sąmonės „lietuvio, gyvenančio už Lietuvos ribų". *Šiandien reikia tremties sąmonės*, kuri aiškiai mano būseną skirtų nuo mano draugo italo, vokiečio, prancūzo ar anglo, kurie irgi gyvena svetur kartu su manimi, mokydamiesi toje pačioje mokykloje ar dirbdami toje pačioje įmonėje. Ir vis dėlto jų būsena svetur nėra *mano* būsena tame pačiame „svetur". Suvokę šį skirtumą, suvoksime ir savo pačių būklę, o tuo pačiu suvoksime ir tremties prasmę bei jos paskirtį.

3. *Ateitininkų ryšiai su tėvyne*

Tremties sąmonė apsprendžia ir mūsų ryšius su tėvyne; ryšius, kurie šiandien yra virtę gana erzlaus ginčo dalyku todėl, kad čia susikerta dvi neabejotinos tiesos: 1) reikia ryšių su tėvyne, 2) nereikia ryšių su tėvynės pavergėju. Mat kraš-

to pavergėjas veikia ne tiesiog, o per mūsiškius, su kuriais kaip tik privalome ryšių turėti. Jis veikia prisidengdamas mūsuoju tautiškumu, mūsąja kultūra, apskritai visais mūsų laimėjimais mokslo, meno, sporto srityse. Mes trokštame šių laimėjimų, bet mes neigiame jais peršamą „tarybinę" santvarką, nes šiuodu dalyku neturi vienas su kitu nieko bendra.

Bet kaip tik čia ir prasideda ryšių su tėvyne sunkenybės. Kiekviena užsienin vežama lietuviškoji vertybė turinti būti tarybinės santvarkos šauklė tarp šių dalykų, pavergėjo pažiūra, esąs priežastinis santykis. Lietuviškasis menas, mokslas, sportas esą pasiekę aukšto lygio todėl, kad jie kūrėsi tarybinėje santvarkoje, pagrįstoje komunizmu. Kiekvienas kultūrinis renginys užsienyje turįs atskleisti sovietinės santvarkos pranašumą. Žavėdamiesi šiuo renginiu mes turį savaime žavėtis ir jį išugdžiusia santvarka bei ideologija. *Nuteikti mus palankiai mūsų krašto pavergėjui yra tokių renginių paslėptas tikslas.* Nėra nė mažiausios abejonės, kad ateitininkija šį tikslą suvokia, todėl gėrisi atvežtomis iš krašto vertybėmis, nė kiek neįtaigaujama komunistinės ideologijos. Tačiau reikia šį sąmoningumą parodyti ir viešai, kaip kad viešai yra rodomos ir pačios vertybės: koncertai, parodos, paskaitos, sportinės varžybos. Kaip tai padaryti, yra kiekvieno atvejo reikalas. Tačiau tiek kultūrinius renginius lankanti publika, tiek patys šių renginių atlikėjai turėtų būti informuojami, kad mes skiriame meną, mokslą, sportą nuo sovietinės santvarkos ir nuo komunistinės ideologijos, kad mes neregime tarp jų priežastinio ryšio; priešingai, kad mes žinome, jog visa tai išaugo *nepaisant* kultūriškai kliudomojo bei slėgiančiojo komunistinės ideologijos pobūdžio. Toks pabrėžimas bei viešas tuo ar kitu būdu pademonstravimas atskleistų ir mūsų pačių vidinį subrendimą: nejaukti to, kas eina iš tautos, su tuo, kas eina iš tautai primestos santvarkos bei pasaulėžiūros. Lietuva dar anaiptol nėra „tarybų šalis", kaip tai nori pasauliui įtaigauti prispaudėjas. Atjungti Lietuvą nuo tarybinės santvarkos visų pirma savo sąmonėje ir šį atjungimą parodyti viešai kiekviena pasitaikiusia proga būtų ateitininkų atsakymas į propagandines sovietų užmačias.

Antroji ryšių su kraštu pusė yra mūsų pačių *lankymasis tėvynėje*. Ši pusė yra net keblesnė, negu nusiteikimas iš Lietuvos atvykstančiųjų mokslininkų, menininkų, sportininkų atžvilgiu. Kad ryšys su tėvyne turi likti gyvas, yra savaime aišku: pats tremtinių nusakymas gražia formule „jie paliko namus, bet nepaliko nei kovos, nei tautos" (K. K. Girnius) reikalauja tokio ryšio. Painiava prasideda tada, kai reikia pabrėžti šio ryšio pobūdį. Sovietinės įstaigos perša pavienį ar grupinį lankymąsi krašte. Mes patys esame šio lankymosi atžvilgiu gana kritiški, nors iš esmės jo ir neneigiame; kritiški todėl, kad anas piršimas eina kaip tik iš tų, kurie mums nieko gero nelinki: ne tėvynės meilei įžiebti ar jai stiprinti esame kviečiami lankytis Lietuvoje; neneigiame todėl, kad lankymasis tėvynėje gali būti iš tikro mums atsparos šaltinis, teikiąs jėgų nutautinimo įtakoms atremti.

Atrodo, kad šį keblų klausimą būtų galima išpainioti skiriant tai, kas mums lankymosi metu *rodoma*, nuo to, ką mes patys norime *paregėti*. Tai, kas mums yra rodoma, yra vadinamieji „tarybinės santvarkos laimėjimai": išaugusios poilsiavietės, nauji miestų kvartalai, nauji ar pagerinti keliai, įspūdingos dainų ar šokių šventės, parodos, koncertai, teatro vaidinimai. Visa tai esti sutelkiama į tris keturis taškus, kuriuose mūsiškiai ir lankydinami. Be abejo, visa tai pamatyti yra naudinga ir pamokoma. Baimintis šių „laimėjimų" nėra pagrindo. Bijoti, kad penkias dienas ar penkias savaites Vilniuje išbuvęs jaunuolis virs komunistu, yra toks pat naivumas, kaip ir tikėtis, kad penkias dienas ar penkias savaites Romoje išbuvęs žydas virs krikščioniu. Kas sugeba lietuviškąsias vertybes skirti nuo sovietinės ideologijos bei jos valstybinės sąrangos, tam anų laimėjimų patyrimas tik sustiprins jo sąmoningumą. Kas gi leidžiasi šių laimėjimų apsvaiginamas tiek, jog grįžta palankus komunizmui, tas yra arba visiškas nesubrendėlis dvasioje, arba jau buvo palankus komunizmui ir anksčiau ir lankėsi krašte tik todėl, kad savo palankumą sustiprintų ir į sovietinę propagandą įsijungtų, tariamai radęs „įrodymų" krašto „pažangoje".

Tačiau tai, ką besilankantieji krašte iš tikro nori paregėti, yra ne „tarybiniai laimėjimai" – tokių ir gal net didesnių laimėjimų Lietuva būtų pasiekusi savaime, kaip ji jų pasiekė trumpos laisvės metais, – bet *lietuvis žmogus*: kaip jis esti ir jaučiasi tarybinės santvarkos apsuptas bei įtaigaujamas. Šios visų mūsų trokštamos paregėti pusės lankymosi organizatoriai ne tik nerodo, bet visomis priemonėmis besilankančiuosius nuo jos saugo. *Lietuvio žmogaus būtis sovietinėje sąrangoje yra mums uždara.* Žinoma, susitikimai su giminėmis, pokalbiai su vadovais ar partiečiais, patyrimai krautuvėse, viešbučiuose, valgyklose, akylesnis žvilgis į bažnyčias, į knygynus, į bibliotekas nejaučiamai atskleidžia lietuvio nuotaiką. Kas lankosi be jokių akinių ir žvelgia atviromis akimis, tas lengvai pamato skirtumą tarp „tarybinių laimėjimų" kaip fasado ir lietuvio žmogaus vidaus. Kas tai pamato, grįžta sukrėstas ne fasado, o vidaus.

Šia prasme ateitininkai ir turėtų būti ruošiami. Tėvynė mums, esantiems svetur, yra tasai *Didysis Prasmuo*, kuris mus šildo, stiprina ir skatina kurti. Akivaizdžiai paregėti šį Didįjį Prasmenį kalneliuose bei lygumose, pajausti jį jūros bei miškų ošime, išgirsti jį žmonių ryžte, jų maldose ir skunduose yra kiekvieno svetur gyvenančio lietuvio širdies troškimas, pirmiausia jaunimo, kuris, su šiuo Prasmeniu nesusilietęs, iš tikro imtų skursti savo dvasioje. Lankytis Lietuvoje svetur gimusiam bei augusiam lietuviui yra tokios pat prasmės bei reikšmės, kaip žydui lankytis Jeruzalėje, mahometonui Mekoje, krikščioniui Romoje, nes šios vietovės ir yra gyvieji prasmens, suimą savin čia tautos, čia religijos dvasią. Aplankyti ir regimai pajausti, šie prasmens perkelia jų reiškiamą dvasią į lankytojo vidų ir teikia jam jėgos gyventi šia dvasia ir už prasmenų sienos. Užtat besilankantieji Lietuvoje ir turėtų visų pirma ieškoti šios *prasmeninės-simbolinės reikšmės*, o ne viršinių medžiaginių „laimėjimų". Jie turėtų išmokti šią prasmę rasti, jai atsiverti, priimti ją į save ir parsivežti kaip stiprybės šaltinį išsilaikyti nesužlugusiam svetur. Šiam reikalui ateitininkija yra ir turi būti ruošiama sąmoningai bei

planingai. Susikūrus tokiai aiškiai sąmonei, lankymasis ateitininkų Lietuvoje būtų tik laimikis.

* * *

Šiomis mintimis autorius ir norėtų pasiųsti Kongreso dalyvius ir visus ateitininkus, valandėlę pagyvenusius iškilmių nuotaika, į ilgą darbų ir dienų plotmę, kurioje entuziazmas virsta triūsu ir ištveria šiojo kasdienybėje. Atsisveikinant belieka ateitininkijai palinkėti gilios įžvalgos į istorijos vingius bei lūžius, atvedusius mus į svetimus kraštus, tačiau neįstengusius išblaškyti mūsų dvasios ir palaužti mūsų idealo. Telydi tad šis idealas mus ir toliau sunkiu mūsų keliu ir tejungia mus, kaip ir jungęs, į ankštą Tiesos ir Meilės bendruomenę:

In nomine Dei nostri extollamus vexilla (*Ps 19, 6*).

Jūsų

Antanas Maceina

TAUTOS PAKAITALAS AR PAPILDAS?

Tremties prasmės beieškant

1. Susirūpinimas išeivijos prasme

Mūsasis jaunimas yra susirūpinęs lietuviškosios išeivijos gyvenimo prasme[1]. Tai suprantama ir kartu džiugu. *Suprantama*, nes šis jaunimas atsidūrė svetur ne savo valios apsisprendimu: jis buvo arba tėvo išsigabentas, arba yra jau gimęs svečioje žemėje; todėl jo sąmonės santykis tiek su Lietuva, tiek su gyvenamuoju kraštu yra visiškai kitoks, negu jo tėvų. *Džiugu*, nes jaunimas nenori senesniųjų išeivijai teiktos prasmės priimti kaip savaime suprantamos, o ieško savosios sampratos: lietuviškajame jaunime jausti gemančią *savą* tremties gyvenimo filosofiją, kuri turinti apspręsti tolimesnį jo kelią. Senesnioji karta, būdama pabėgėlė tikra šio žodžio prasme, išgyveno tremtį *kaip pasiruošimą grįžti atgal*. Jaunesnioji karta, nebūdama pabėgėlė, teisėtai suabejoja šia tremties samprata, nes jai grįžimas atrodo ne tik netikras laiko atžvilgiu, bet net ir netikslus reikalo atžvilgiu: „Jaunajai kartai, gimusiai išeivijoje, grįžimas būtų tiek pat skaudus, kaip ir pirmiesiems išeiviams paliekant tėvynę" (V. Bartusevičius, p. 325). Tai giliaprasmė pastaba, į kurią mes lig šiol nesame atkreipę pakankamai dėmesio. *Tremtinio vaikas juk nebėra tremtinys*. Grąžinti jį į jo tėvų šalį reikštų kaip tik paversti jį

[1] Šiam reikalui yra ypač būdingi trys straipsniai: *Bartusevičius V.* Išeivijos jaunimas ir pavergta Lietuva // „Aidai", 1972, Nr. 7, p. 321–326; *Girnius K. K.* Išeivijos ateitis jaunimo perspektyvoje // „Į laisvę", 1972, Nr. 56, p. 4–12; *Saulaitis A., SJ,* Išeivijos lietuvių jaunimo prasmės beieškant // „Aidai", 1972, Nr. 7, p. 313–315. Cituodami šiuos straipsnius, tekste nurodysime jų autorių ir atitinkamo leidinio puslapį.

tremtiniu, vadinasi, išrauti jį iš gimtosios jo aplinkos ir persodinti jį į jam svetimą aplinką, tegu ši aplinka ir vadintųsi jo tėvų šalimi, kurioje tačiau „pritapimas būtų labai sunkus" (ten pat).

Štai kodėl jaunimas ir nelaiko senųjų puoselėjamos minties grįžti atgal išeivijos gyvenimo prasme. Priešingai, „nuolatinės kalbos apie grįžimą ir apie darbus tėvynėje atitraukia išeivius nuo tikrųjų jų, kaip išeivių, tikslų ir nukreipia dėmesį į kalbas apie darbus, kurių jiems tikriausiai niekad neteks atlikti" (ten pat). Jaunimas mėgina todėl svarstyti „išeivijos ateitį jaunimo perspektyvoje" (ten pat) ir priekaištauja, esą „išeivijos tikslas per mažai mūsų visuomenėje diskutuojamas, lyg jis būtų visiems aiškus ir savaime suprantamas" (ten pat). Jis yra, be abejo, buvęs savaime suprantamas pabėgėliams tikra prasme. Tačiau tiems, kurių sąmonėje apsisprendimo bėgti bei grįžti nėra, šis išeivijos tikslas iš tikro nebėra savaime suprantamas ir todėl turi būti iš naujo permąstomas. Nes „jei negalvojame apie išeivijos prasmę ir uždavinius, tai kaip galime ruoštis ateičiai" (K. K. Girnius, p. 4). O kadangi ši ateitis visu svoriu kaip tik ir gula ant dabartinio jaunimo pečių, užtat jis dabar ir stengiasi spręsti savosios išeivijos mįslę. Šia prasme, atrodo, mūsasis jaunimas sutaria.

Priekaištas vyresniesiems, esą „pirmieji išeiviai nepajėgė savo galvosenos ir vertybių sistemos pritaikyti prie pakitusių sąlygų" (V. Bartusevičius, p. 321), yra šūvis pro šalį: *ne pirmieji išeiviai turi taikyti savo galvoseną bei vertybių sistemą*, o *„antrieji" ir „tretieji", vadinasi, jų vaikai ir vaikų vaikai*. Kaip negalima svetur gimusio ir subrendusio žmogaus grąžinti į jo tėvų šalį nepadarant jo tremtiniu, taip lygiai negalima tėvynėje gimusio ir brendusio žmogaus, pabėgusio svetur, padaryti čiabuviu. Yra visiškai normalu, kad „pirmieji išeiviai" atkuria svetimame krašte senus pirminio savo gyvenimo pavidalus ir pradeda „vesti gyvenimą, lyg būtų savame krašte" (V. Bartusevičius, p. 321). Bet taip pat yra normalu, kad pirmųjų išeivių vaikai ir vaikų vaikai kuria naujų gyvenimo pavidalų ir pradeda vesti gyvenimą, lyg būtų savame krašte, nes jų gyvenamasis kraštas jiems iš tikro ir yra *savas* kraš-

tas, kaip pirmiesiems išeiviams jis buvo ir lieka *svetimas* kraštas. Į šį skirtumą mūsų jaunimas turėtų atkreipti atidaus dėmesio ir todėl nuo vyresniųjų nei skirtis, nei į juos dairytis. Nes *tremtinys negali turėti naujos tėvynės*. Tai priešinga žmogaus prigimčiai. Kun. Pr. Gaida yra teisingai pastebėjęs, kad „buvimas tėvynėje yra buvimas prie savo pradžios"[2]. Ir ši pradžia yra nuolatinė: ji apima visą žmogų su jo kūnu ir siela. Jeigu tad šį buvimą prie savo pradžios prarandame, kokiu būdu galėtume jį susikurti svetimame krašte? Visos pastangos laikyti kraštą, kuriame nesame gimę bei augę, sava tėvyne yra paties savęs apgaudinėjimas, padaręs iš žmogaus kažkokį keistą padarą, keistai išgyvenamą net ir tų žmonių, kurių kraštą jis savo tėvyne vadina. Argi nejuokingai skambėdavo žodžiai tų svetimšalių, kurie, apsigyvenę Lietuvoje ir priėmę jos pilietybę, sakydavo „mes lietuviai?" Taip lygiai keistai skamba lietuviškosiose lūpose „mes amerikiečiai", „mes kanadiečiai", „mes prancūzai", „mes vokiečiai"... Šios keistenybės senesnioji karta vengė, ir jaunimas neprivalo jos už tai barti. Jis turėtų bartis, jei būtų buvę kitaip.

Kiek suprantama bei džiugi yra jaunimo pastanga ieškoti savos lietuviškajai išeivijai prasmės, tiek labai neaiškus lieka šio ieškojimo laukas: *kur šią prasmę rasti*? A. Saulaitis norėtų ją regėti jaunimo *bendruomenėjime*. Pastebėjęs, kad „esminė prasmė yra tautinė gyvybė" (p. 313), jis teigia, esą „prasmė atsiranda pačiame gyvenime, pačiuose išgyvenimuose"; tai esąs „lėtas, ilgalaikis procesas" (p. 314). Nerasdamas tautiškumo „kalboje ar spalvoje, ar proseneliuose, ar valgiuose, ar papročiuose, ar grybuose, ar berželiuose" (p. 314), Saulaitis perkelia jį į *sutarimą*: „Gražiausiai atstovausime Lietuvai savitarpio vienybės nuojauta net ir pasąmonėje, negu vien tik tautiniais rūbais ar dainomis bei šokiais. Man daugiau pasako vieno lituanistinės mokyklos mokytojo malonus žodis apie kitą mokytoją negu istorija ar geografija, kurią per pamoką dėsto" (p. 315). Čia aiškiai jausti, kad kalba ne kultūrininkas, o *sielovadis*, kuriam vidinis žmogaus nusiteikimas yra

[2] *Gaidamavičius Pr.* Išblokštasis žmogus, Augsburgas, 1951, p. 133.

reikšmingesnis negu objektyvinė kūryba bei jos laimėjimai[3]. Jis jų neneigia, tačiau jų kūrime ir neregi išeivijos prasmės. Geras vieno lietuvio žodis apie kitą lietuvį jam daugiau pasako, negu Lietuvos istorija ar geografija.

A. Saulaičio priešingybė yra K. K. Girnius. Jis labai aiškiai bei įtaigiai pabrėžia: „Kultūros ugdymas pasidaro mūsų svarbiausias uždavinys", nes „kultūros ugdymas kaip tik ir yra vienas pasipriešinimo būdas, kurį mes čia išeivijoje galime geriau atsiekti negu pasilikusieji krašte" (p. 6). Grįžimo mintis Girniui anaiptol nėra svetima, tačiau jis grįžimą supranta ne žmonių, o *kūrinių* atžvilgiu: „Anksčiau ar vėliau mūsų išeivijoje sukurti literatūriniai ir meniniai darbai sugrįš į tautą" (p. 6), o „kai grįš šitie darbai į lietuvių tautos kultūrinį lobyną, tai jie ir įprasmins mūsų išbėgimą" (p. 7). Štai kodėl K. K. Girnius ir ragina jaunimą susidomėti kultūrine kūryba, pralenkusia liaudinės kultūros tarpsnį: „Jeigu jaunimas domėsis aukštesne lietuviška kultūra, tai jis savaime išmoks ir dainų, ir šokių bei kitų papročių" (p. 7). Tačiau šiai aukštesnei kultūrai pasiekti reikia, kad lituanistinis švietimas neužsibaigtų per anksti (plg. p. 9), kad jaunimas pamėgtų „skaityti rimtesnius veikalus negu 'Meškiukas Rudnosiukas'" (p. 8) ir kad šių veikalų visų pirma būtų (plg. p. 9). Draugystės bei vienybės K. K. Girnius iš viso nekelia. Net atrodo, kad Saulaičio peršamas bendruomenėjimas kaip tik pridengiąs tikrą padėtį, nes ryšium su praėjusiu jaunimo kongresu Girnius pastebi: „Atrodė, kad susirinkęs jaunimas nejunta, jog artėja mūsų išeivijos krizė" (p. 11); nejunta todėl, kad kaip tik ana „vienybės nuojauta" (Saulaitis, p. 315) uždeda jaunimui rožinius akinius: „Susirinko jaunimas, pakalbėjo, pašoko, padainavo ir dabar grįžo į namus" (p. 11). Politinės veiklos K. K. Girnius taip pat nelaiko mūsų išeivijos prasme, nes Lietuvos nepriklausomybės atgavimas nėra mūsų valioje (plg. p. 5–6).

[3] Todėl teisingai A. Saulaičio prasmės sampratą paneigia „Aidų" redaktorius, sakydamas, esą bendruomenėjimo galį pakakti jaunimui „mokykliniais metais. Bet tai nei pagrindas tautinei gyvybei, nei juoba jos prasmė" („Aidai", 1972, Nr. 7, p. 347).

Čia K. K. Girniui pasipriešina V. Bartusevičius, teigdamas: „Kas norėtų apsiriboti vien kultūriniu veikimu, iš esmės būtų nepolitiškas ir tuo pačiu naivus žmogus. Užsidarymas tik kultūrinėje sferoje ir nekreipimas dėmesio į politikos realybę būtų klaida, kurią daug kas daro" (p. 325)[4]. Tačiau Bartusevičius neneigia nė kultūrinio veikimo: „Kas norėtų, kad išeivija apsiribotų vien politiniu veikimu, tas neleistinai susiaurintų jos pasireiškimo galimybes ir tuo pakirstų pamatus, kurie remia visą išeivijos gyvenimą" (p. 325). Tačiau kas yra šie išeivijos pamatai, jis nepasako. Žodžiai, esą išeivijos jaunimas „siekia šalia modernios aplinkos su demokratine santvarka padaryti ir lietuvišką visuomenę atviresnę ir modernesnę" (p. 324), lieka be turinio. Taip pat be turinio yra ir posakis, „kad mes išeivijoje stengiamės išlikti lietuviais ne tam, kad galėtume sugrįžti į Lietuvą, bet kad čia dirbtume jos labui" (p. 325), nes niekur nepasakoma, ką ir kaip reiktų dirbti Lietuvos labui. O tolimesni sakiniai skamba net kaip prieštaravimas šiam labui: „Kaip nėra išeivijos uždavinys ruoštis grįžti tėvynėn, lygiai taip pat nėra jos tiesioginis uždavinys išlaikyti tautos gyvybę" (p. 325). Bet po kelių pastraipų vėl pasigirsta prieštaravimas prieštaravimui: „Išeivijos lietuvius jaunuolius jungia su Lietuva ir jos jaunimu idėja, kad lietu-

[4] Šį naivumą bei klaidą V. Bartusevičius mėgina paryškinti pavyzdžiu: „Pvz., kad ir nepriklausomoje Lietuvoje viena grupė, pabrėždama kultūrinį darbą, toje srityje gal daug nuveikė, tačiau valstybės gyvenimo gaires statė kiti, – būtent tie, kurie turėjo politinę galią" (p. 325). Kiek šio straipsnio autoriui žinoma, tokios grupės Lietuvoje iš viso nėra buvusios. Tik moksleivių ateitininkų statutas draudė jiems leistis į politiką, nes laikė juos šiam reikalui dar nesubrendusius. Tuo tarpu tiek studentai, tiek sendraugiai ateitininkai politikoje dalyvavo visą laiką. Neturėdami tautininkų valdymo metais *tiesioginės* politinės galios (nė vienoje valstybėje tokios galios neturi *visos* grupės ir *visą* laiką), jie stipriai atsidėjo socialinei veiklai ir naujų politinių idėjų studijavimui bei jų skiepijimui visuomenės sąmonėn. Juk tai šios grupės žmonės redagavo „XX amžių", formavusį naują Lietuvos valstybinę sąmonę. Šie žmonės taip pat paskelbė 1936 m. deklaraciją „Į organinės valstybės kūrybą" („Naujoji Romuva", 1936, Nr. 8). Tokiai pat veiklai tautininkų režimo metais atsidėjo ir kairiosios grupės, susitelkusios aplink „Lietuvos žinias". Šis pavyzdys rodo, kaip lituanistinėse mokyklose reikia ne tik gero žodžio *lietuviui* (plg. A. Saulaitis, p. 315), bet ir istorinių žinių apie *Lietuvą*.

vių tauta turi išlikti gyva ir ateityje" (p. 326). Vadinasi, išlaikyti tautos gyvybę yra vis dėlto bendras – bent idėjine prasme – uždavinys tiek išeivijai, tiek Lietuvos žmonėms.

Ši trumputė minėtų jaunimo ieškojimų apžvalga rodo, kad jaunieji mūsų mąstytojai dar tebesigrabalioja tamsoje. Ką vienas teigia, kitas neigia (plg. Saulaitis – Bartusevičius apie tautinę gyvybę; Girnius – Bartusevičius apie politinę veiklą); kur vienas regi pagrindinį uždavinį, kitas jo ten iš viso neregi (plg. Saulaitis – Girnius apie bendruomenėjimą); ką vienas laiko pačia prasme, kitas tai vadina tik antriniu atžvilgiu (plg. Girnius – Bartusevičius apie kultūrinę kūrybą); ir t. t. Visi jie sutaria tik ryšių su Lietuva klausimu. Tačiau nė vienas šių ryšių *pobūdžio* ryškiau neapibūdina, nes nė vienas, atrodo, nejaučia šių ryšių dviveidiškumo.

Kaip šiuos jaunimo ieškojimus sutikti bei priimti? Jais, kaip sakyta, reikia pasidžiaugti, tačiau nepalikti jų vienų. V. Bartusevičius teisingai pabrėžia, kad „jaunimas neprivalo pirmoje eilėje sekti vyresniųjų nurodytu keliu, bet budėti, kad surastų savo kelią ir uždavinius, kurie jiems vieniems būdingi ir kurių be jų niekas kitas atlikti negalės" (p. 322) – negalės todėl, kad vyresnieji labai greitai *tiesiog fiziškai* užleis visą išeivijos gyvenimą dabartiniam jaunimui, kuris jį ves bei tvarkys pagal savas pažiūras, prisiimdamas už tai ir istorinį atsakingumą. Ką vyresnieji čia gali ir privalo, tai *padėti* jaunimui šį „savo kelią" susirasti; padėti pasklaidant išeivijos sąrangą, nes išeivija yra gana sudėtingas ir net painus reiškinys. Minėtas jaunimo ieškotojų grabaliojimasis tamsoje, įvairių klausimų prieštaringas sprendimas, įvairiais atžvilgiais nesutarimas kaip tik ir kyla, mano galva, todėl, kad *išeivija yra suvokiama per daug vienalytiškai*, pamirštant, kad vienas lietuvis išeivis dar anaiptol nėra toks pat, kaip ir kitas lietuvis išeivis. Lietuvybė yra grynai formalinė jungtis, kuri išeivijos vienybės nekuria, kadangi šioje išeivijoje esama didžiai daugingos sąmonės.

Šio straipsnio uždavinys tad ir yra atskleisti mūsų jauniesiems ieškotojams aną daugingą išeivijos sąmonę. Jos šviesoje gal paaiškės tada ir daugelis klausimų, kurie dabar jau-

nimo per daug vienalytiškai keliami, ir daugelis uždavinių, kurie dabar per daug visiems taikomi. Būdamas jau besibaigiančios kartos atstovas ir pripažindamas jaunimui ne tik teisę, bet ir pareigą perimti iš vyresniųjų tolimesnį išeivijos likimą[5], norėčiau šiuo straipsniu ne mokyti, o tik rodyti; ne kritikuoti, o tik susimąstyti; ne gailauti, o padrąsinti, kad pradėtas išeivijos prasmės ieškojimas virstų tikra *išeivine būsena*, atsakinga tiek prieš asmeninę sąžinę, tiek prieš istorinį – jeigu jau ne pasaulio, tai bent tautos teismą, pasak giliaprasmių Fr. Schillerio žodžių: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht". Prisitaikant mums patiems, galima būtų šiuos žodžius išversti: *išeivijos istorija yra išeivijos teismas.*

2. *Išeivijos rūšys ir jų sąmonė*

Esama trijų išeivijos rūšių: kolonistų, duoneliautojų ir pabėgėlių. Visi jie *palieka* savo kraštą, tačiau kiekvienas iš jų esti vedamas vis kitokių paskatų. Todėl skirtinga yra tiek jų sąmonė, tiek ir išeivinio jų gyvenimo prasmė.

Kolonistai vyksta svetur ieškotų naujos erdvės bei naujos galios savai tautai. Atradus Ameriką, šios rūšies išeivija buvo labai gausi: portugalai, ispanai, prancūzai, anglai švaistyte švaistėsi pustuščiame žemyne, kurdami savų valstybių

[5] Šia prasme autorius sutinka su K. K. Girniaus pastaba, esą „jaunimas buvo per daug glostomas" (p. 12), būtent *jis per ilgai buvo laikomas jaunas.* Jis jau seniai turėjo būti perėmęs visas vyresniųjų pareigas visose srityse. Juk nesusipratimas laikyti save jaunuoliu, esant trisdešimt ar net su viršum metų! Tai psichologinė jaunimo klaida. Iš kitos tačiau pusės, tokią klaidą darė ir tebedaro taip pat ir senieji, vis tebedejuoją, esą nėra kam jų atstoti bei pakeisti. O kas juos pakeis tada, kai jie mirs? Kodėl tad „nenumirti" savavališkai, užleidžiant vietas bei pareigas jauniesiems, o pačiam, jei dar pajėgi, imtis to, ko jaunieji dar neįstengia? Šią klaidą ypač ryškiai darė Vakarų Europos senieji, ruošdami pagarsėjusias studijų savaites ir metų metais leisdami kalbėti vis tiems patiems senstantiems prelegentams. Lietuvoje yra buvę visai kitaip: vyresnieji skaitė jaunimui paskaitų tik labai retomis, paprastai iškilmių, progomis. Todėl ten jaunimas nebuvo taip ilgai jaunas. Ten jis ne tik greitai augo, bet ir greičiau brendo, nes buvo brandinamas pareigomis bei įsipareigojusiu darbu.

atšakas. Tas pat vėliau buvo su Pietų Afrika, patraukusia savęspi olandus. Tų pačių apraiškų regime ir ne viename Azijos užkampyje. Tas pat atsitiko ir su Australija. Kolonijinis Europos tautų tarpsnis yra buvęs gana ilgas ir gana platus. Jis truko maždaug penketą šimtų metų ir apėmė visus naujuosius bei senuosius žemynus.

Kolonistų *likimas* yra vienodas. Iš sykio jie išgyvena save kaip tautos bei valstybės pratęsimą naujoje erdvėje, todėl palaiko labai ankštus santykius su tėvyne bei jos valdžia. Jų grindžiami miestai, kaimai, sodybos dažniausiai esti pavadinami tais pačiais vardais, kaip ir tėvynėje, prijungiant žodelį „naujasis", kuriuo išreiškiami ir tęstinumas, ir ryžto dvasia. Vėliau betgi, kolonijoms augant skaičiumi, stiprėjant medžiagiškai bei kultūriškai, kolonistų sąmonė ima kisti. Jie pradeda jaustis ne tik gyvenų „naujosiose" sodybose, bet ir esą „naujieji" žmonės. Todėl jie glaudžiasi vis ankščiau tarp savęs ir skiriasi vis labiau nuo savų tautų, kol galop visiškai nuo jų atkrinta – ne sykį net karinėmis priemonėmis. Visas Amerikos žemynas yra minėto vyksmo pasėkmė. Visos jo tautos bei valstybės yra kolonistų – atkritėlių sąmonės padaras.

Ir tai yra neišvengiama, nes tautą ne tik kuria, bet ir išlaiko visų pirma *istorinis likimas*. Prieš daugelį metų man yra tekę šitaip apibrėžti istorinį likimą: „Istorinis likimas yra vienodi ir bendrai išgyventi kultūriniai tautos žygiai"[6]. Vienodumas ir bendras išgyvenimas yra esminės istorinio likimo savybės. Jeigu viena tautos dalis išgyvena vienokį istorinį likimą, o kita dalis – kitokį, tokiu atveju susidaro *dvi* tautos. Atsiradęs kultūrinių žygių skirtingumas ir tautą skelia į skirtingas dalis – pagal tai, kiek esti *žymiai* skirtingų kultūrinių linkmių. Tai šiandien aiškiai matyti vokiečių istorijoje, kuri padalijo Vokietiją į dvi dalis, jau visiškai sąmoningai tolstančias viena nuo kitos: komunistinė Rytų Vokietija nenori turėti nieko bendra su demokratine Vakarų Vokietija. Net pats „nacijos" (*nation*) žodis yra jos neigiamas kaip jungtis. Ir priešingai, vienodas bei bendrai išgyventas istorinis likimas jun-

[6] *Maceina A.* Tautinis auklėjimas, Kaunas, 1934, p. 16.

gia į tautą net savyje ir labai skirtingas gentis, kaip tai yra atsitikę su šveicarais, susidedančiais iš italų, prancūzų ir germanų. Šio pobūdžio istorinis likimas išlaiko net visame pasaulyje išsibarsčiusią tautą, kaip tai yra įvykę su žydais.

Betgi kolonistų istorinis likimas nesti nei vienodas su jų tėvynės likimu, nei bendrai su ja išgyvenamas. Atsidūrę svetur, susidūrę su svetimomis tautomis bei kultūromis, įsikūrę svetimoje aplinkoje, kolonistai pamažu išvysto savą istorinį likimą. O būdami erdve nutolę nuo tėvynės, jie nebeįstengia bendrai išgyventi to, kas vyksta jų tautose bei valstybėse. Ir štai šis visapusiškas kitoniškumas kaip tik ir paverčia kolonistus *nauja* tauta. Užuot ir toliau buvę tautos atstovai naujoje erdvėje, kolonistai pasidaro *naujos tautos* pradininkais. Kolonijiniu pavidalu tauta niekados nesiduoda pratęsiama ar pakeičiama. Kolonistai virsta naujakuriais arba nausėdomis. O jeigu kur nors jie to nepajėgia, jeigu jie svetimą kraštą ne kolonizuoja, o tik išnaudoja, kaip tai yra buvę Šiaurės Afrikoje ir visoje Azijoje, tai atbudusi išnaudojamųjų tautų sąmonė sunaikina galų gale visą kolonijinį vyksmą, kaip tai atsitiko po Antrojo pasaulinio karo su prancūzų ir anglų afrikinėmis bei azijinėmis kolonijomis. Kolonisto likimas tad yra: arba sukurti naują tautą bei valstybę, arba grįžti namo kaip išvarytajam. Amerikos žemyne kolonistai nuėjo pirmuoju keliu, Šiaurės Afrikoje ir Azijoje – antruoju. Niekur betgi jie savos tautos *pakaitalu* netapo.

Duoneliautojai, kaip jau rodo pats vardas, vyksta svetur ieškotų duonos plačiausia šio žodžio prasme. Jie vyksta todėl, kad šios duonos jų tėvynė jiems teikia per maža. Tai suprantama ir kartais net būtina. Tačiau ieškoti sau duonos yra visai kas kita, negu ieškoti tautai naujos erdvės, naujos galios, naujos garbės. Nuosekliai tad ir duoneliautojo sąmonė yra visiškai skirtinga nuo kolonisto sąmonės. Kolonistas traukia svetur kaip *pirmūnas*. Jis stengiasi apvaldyti ir sau palenkti svetimą aplinką. Tuo tarpu duoneliautojas keliauja svetur kaip *maldautojas*. Jis pats privalo nusilenkti bei prisitaikyti, kad gautų darbo ir galėtų geriau įsikurti negu tėvynėje. Kitaip kam gi jis būtų čion atsidanginęs? Maldautojo sąmonė kaip tik ir

padaro, kad *duoneliautojas savos tautos bei kultūros niekados nesukuria*. Jo likimas yra įsilieti į pasirinktą kraštą ir jame ištirpti. Tai ką K. Pakštas yra pasakęs apie mūsų tremtinius, iš tikro tinka visų tautų duoneliautojams: „Leiskime, kad visi persikeltų į JAV, kas tuomet atsitiktų? Vaikai virs jankiais ir sena tėvyne nesidomės. Patekusieji čion išspręs tik savo pragyvenimo klausimą, bet kultūros židinio nesukurs"[7].

Tai irgi neišvengiamas vyksmas. Juk duoneliautojas atvyksta į turtingesnį ir labiau išsivysčiusį kraštą negu jo tėvynė. Todėl jis čia jaučiasi esąs antraeilis, net menkavertis, nepajėgiąs daryti įtakos šio krašto gyvenimui, jo savo idėjomis neapipavidalinąs, kaip tai paprastai elgiasi kolonistai. Duoneliautojui belieka užsidaryti savame gete, išlaikyti kartais gana ilgai savą kalbą, savus papročius, savą meną (dainas, šokius, religines apeigas), tačiau vis to paties aukščio, kokį išsinešė iš tėvynės. *Duoneliautojo kultūra yra sustingusi praeities liekana*. Ja kaip etniniu palaiku kartais susidomi gyvenamojo krašto kultūrininkai bei valstybininkai, net ją remdami, kad neišnyktų: tai praturtiną šalį kultūrinėmis retenybėmis. Bet tai teturi tiek reikšmės, kiek zoologijos sodai krašto gamtai.

Duoneliautojui būdinga dar ir tai, kad jis į savo kraštą paprastai *nebegrįžta* – net ir praturtėjęs. Tuo jis skiriasi nuo dabartinio darbininko svetimšalio, pavyzdžiui, Vokietijoje, kurioje jų jau esama per du milijonu. Šie žmonės atvyksta tik užsidirbti, siųsdami didžiąją savo algos dalį tėvynėn ir patys vėliau jon grįždami, kad ten imtųsi kokio nors verslo. Tuo tarpu duoneliautojas nei savo uždarbio tėvynėn nesiunčia, nei pats jon negrįžta. Jis yra išeivis tikra ir pačia giliausia šio žodžio prasme. Tik jam tinka V. Bartusevičiaus teiginys: „Išeivis turi negrįžti namo. Atgal jam kelio nėra" (p. 325). O nėra todėl, kad jis iškeliauja *pasiryžęs* nebegrįžti. *Negrįžimas yra sudedamoji duoneliautojo sąmonės dalis*. Ir ši negrįžimo sąmonė kaip tik paskandina duoneliautoją svetimųjų jūroje. Iš sykio jis užsisklendžia savyje todėl, kad į svetimą aplinką dar ne-

[7] Cit. iš: *Eretas J.* Kazys Pakštas. Tautinio šauklio odisėja, Roma, 1970, p. 255.

gali įtilpti. Vėliau betgi, prie šios aplinkos pripratęs, jis ją pasisavina ir su ja susilieja. Kaip kolonistai nevirsta tautos pratęsimu bei pakaitalu todėl, kad nuo jos atsiskiria sudarydami *naują* tautą, taip duoneliautojai nevirsta tautos pakaitalu, nes įsilieja į jau esamą *svetimą* tautą.

Šios tad dvi išeivių rūšys – kolonistai ir duoneliautojai – nėra ir negali būti nei tautos *pakaitalas* jos grėsmės ar išnykimo atveju, nes patys arba atsiskiria nuo tautos (kolonistai) arba išnyksta svetimoje tautoje (duoneliautojai); nei tautos *papildas* jos priespaudos atveju, nes patys dažnai reikalauja tautos bei valstybės paramos, kad dar šiek tiek kultūriškai gaivelėtųsi. O kur šios paramos iš tėvynės nėra, ten išnykimo vyksmas žengia priekin labai sparčiai.

Trečia išeivijos rūšis yra *pabėgėliai*, vadinami šiuo žodžiu todėl, kad jie raidiškai bėgo nuo jų tautą ištikusios grėsmės: politinės, karinės, religinės. Šios rūšies išeivių yra buvę visais amžiais ir visose tautose. Dažniausiai jie sudaro nedideles, bet labai veiklias grupes: „Jie paliko namus, bet nepaliko nei kovos, nei tautos" – tai turbūt pats tiksliausias ir pats gražiausias šios rūšies išeivių apibūdinimas, kurį mums pateikia K. K. Girnius, kalbėdamas apie tikruosius tremtinius (p. 5). *Tremtinio* vardas pabėgėliui tinka visiškai gerai, nes jis iš tikro paliko kraštą ne sava valia, o buvo ištremtas. Nevisados tiesiog. Bet labai dažnai netiesiog, negalėdamas susitaikyti su pakitusia savos tautos padėtimi ir negalėdamas savame krašte kovoti už šios padėties pašalinimą. Pabėgėlis arba tremtinys tikisi galėsiąs svetur geriau kovoti ir tuo būti naudingesnis savai tautai, negu pasilikęs tėvynėje, kur jam būtų surištos rankos ir užčiaupta burna. *Kova už pakaitas savoje tautoje yra pirmasis ir pagrindinis pabėgėlio arba tremtinio sąmonės bruožas.* Pačios kovos būdas gali tremtinių gyvenime būti labai įvairus: tai priklauso nuo sąlygų. Jis gali būti grynai politinis, jei krašte yra pakitusi tik politinė padėtis, kaip tai regime šių dienų pabėgėliuose iš Graikijos ar Ispanijos. Jis gali būti ir politinis, ir kultūrinis, jei savas kraštas yra pakeitęs visą savo sąrangą, kaip tai yra šiandien su visa Rytų Europa. Kartais jis gali būti net karinis, kaip tai buvo

po 1831 m. sukilimo Lenkijoje, kurios pabėgėliai su Ad. Mickevičiumi priekyje organizavo Vakaruose legionus Lenkijai išlaisvinti. Kiekvienu betgi atveju tremtinio likimas yra *kova*: politine informacija, kultūrine kūryba, kariniu organizavimusi ar kuriais kitais būdais.

Ši kovos sąmonė padaro, kad *pabėgėlis yra visados apsisprendęs grįžti*. Pati kova, kurią jis veda svetur, kaip tik ir yra priemonė, turinti sukurti jam galimybę grįžti. Pabėgėlis tad tautos niekados nepalieka. Jis pasiima jos visiškai konkrečią sampratą su savimi, stengiasi šią sampratą ugdyti savyje bei savo vaikuose ir ja apipavidalinti savą gyvenimą svetur. Jo santykis su tautos tikrove yra labai įtampus: psichologiškai jis ja stipriai domisi, jos įvykius stebi, jos laimėjimais džiaugiasi, o dėl pralaimėjimų liūdi. Jis stengiasi jos vardą padaryti žinomą bei vertinamą tame krašte, kuriame jam lemta gyventi. Jis jaučiasi savotiškas savos tautos pasiuntinys, išvykęs svetur, kad praneštų pasauliui apie skriaudas bei priespaudas, kurias turi pakelti jo tauta. Net jeigu tremtiniai kartais ir nebūtų veiklūs, tai pats jų *buvimas* liudija, kad tokia socialinė bei politinė santvarka, kuri padaro žmones benamiais, „yra nesuderinama su žmonijos kilnumu bei gerove", kaip tai yra pasakęs popiežius Pijus XII savo kalėdinėje kalboje (1945 m. gruodžio 24 d.). Šia prasme pabėgėliai visados yra pasaulio sąžinės budintojai. Jie verčia šią sąžinę nerimti ir nesusitaikyti su tą ar kitą tautą ištikusia žmonijos kilnumo neverta padėtimi.

Kaip ilgai ši tremtinio kovos bei grįžimo sąmonė gali būti gyva? Tai priklauso nuo jo paties. Anksčiau minėjome jaunųjų teiginį, esą tremtinio vaikas nebėra tremtinys: jaunosios kartos grįžimas į tėvų kraštą būtų jiems tiek pat skaudus, kaip ir patiems tremtiniams paliekant tėvynę (plg. V. Bartusevičius, p. 325). Tačiau šis teiginys, nors ir teisingas psichologiškai, yra labai reliatyvus. Įvairiuose arabų kraštuose (Jordanijoje, Libane, Sirijoje) turime beveik milijoną vadinamųjų palestiniečių, t. y. senųjų Palestinos gyventojų arabų, kurie buvo ištremti bei pabėgo, žydams sukūrus Palestinoje savą valstybę.

Šie žmonės nuo 1948 m. gyvena už Palestinos sienų. Tačiau jie ligi pat šios dienos nesusiliejo su gyvenamų kraštų žmonėmis, išlaikydami savyje narsios kovos sąmonę atgauti prarastą tėvynę, tęsdami šią kovą net ir tokiomis priemonėmis, kurios nusikalsta kultūringos žmonijos dorovei bei teisei. Galima visiškai teisėtai smerkti šių tremtinių kovos *būdus*, tačiau negalima neregėti fakto, kad *kovos sąmonė gali būti perteikiama ir naujoms kartoms*: palestiniečių kovos grupės šiandien yra sudarytos iš pačios jauniausios jų atžalos. Visas jų gyvenimo būdas (dažniausiai stovyklose), visas jų mokymas bei auklėjimas yra nukreiptas į aną galutinį, realiai žiūrint, nepasiekiamą tikslą išguiti žydus iš Palestinos. Juos priėmusieji kraštai skatina palestiniečių kovos sąmonę įvairiopai, nesistengdami jų sulieti su savais gyventojais, nors visi yra tie patys arabai. Pabėgėlio sąmonė gali tad likti gyva tol, kol lieka gyva kovos sąmonė už savos tėvynės laisvę.

Būdingiausia betgi pabėgėliui yra tai, kad jis galų gale *grįžta* į savą tautą, vadinasi, kad jo apsisprendimas grįžti vis dėlto įvyksta. Tiesa, retai kada pabėgėlis grįžta pats kaip asmuo. Dar rečiau grįžta jo vaikai, jei tremtis užtrunka dešimtmečius ar šimtmečius, kaip lenkų atveju po 1831 metų. Tačiau *pabėgėlis visados grįžta savais darbais*. Čia reikia visu šimtu procentų pritarti K. K. Girniui, giliai įžvelgusiam tremtinio grįžimo būdą (plg. p. 6–7). Nesvarbu, ar mes grįšime kaip asmens, nes ne mūsų asmeniniame grįžime slypi tremtinio grįžimo sąmonės esmė. Grįžti atgal į tautą reiškia grįžti į tą tautos gyvenime atsivėrusį plyšį, kurio negalima užpildyti tėvynėje, kuris tačiau galimas užpildyti svetur. Tai ir yra tremtinio *darbai* visokeriopu atžvilgiu. Tremtinys, vykdydamas šiuos darbus svetur, kaip tik ir stato tai, ko tauta tėvynėje statyti negali. O pasikeitus sąlygoms – tegu ir po šimtmečių, – ši tremtinio statyba savaime įsijungia į tautos statybą, sudarydama su ja organinę visumą. Todėl reikia tik pritarti K. K. Girniaus tremties prasmės sampratai: *kurti kultūrą*. Lenkų pabėgėliai po 1831 m. negrįžo Lenkijon nė vienas. Tačiau kas būtų lenkų literatūra be A. Mickevičiaus, J. Slovackio ir Z. Krasinskio, anos „didžiulės trijulės", kūrusios kaip tik tremtyje? Pridėki-

me prie šių didžiųjų dar S. Garčinskį, M. Čalkovskį, C. K. Norvydą ir tuoj pat paregėsime, kiek lenkų literatūra yra laimėjusi iš tremties kūrybos[8]. Maždaug tas pat yra įvykę ir su dabartine vokiečių literatūra, kurios daugybė atstovų, atėjus Hitleriui valdžion, paliko savo tėvynę ir kūrė už jos sienų. Laimei, šiųjų tremtis nebuvo ilga, taip kad beveik visi jie ir asmeniškai grįžo namo, nešdamiesi su savimi savų kūrinių.

3. *Lietuviškosios išeivijos sudėtis*

Mūsų išeivija yra tik dvirūšė: tai *duoneliautojai* ir *pabėgėliai*. Mes niekad nesame turėję *kolonistų*[9]. Tiesa, Vytauto laikais buvome apvaldę didžiulius slaviškųjų žemių plotus, tačiau ne tam, kad ten įsikurtume kaip pirmūnai, bet tik tam, kad gavę mūsų viršenybės pripažinimą, grįžtume namo, nešini, kaip tai prasmingai išreiškia A. Mickevičiaus eilėraštis „Trys Budriai", ne kailiais, brangiais audiniais, gintaru, pinigais, bet – lenkaitėmis ar rusaitėmis. Tik K. Pakštas mėgino mūsų išeivius paversti kolonistais, jau nuo 1924 m. keldamas planingos kolonizacijos idėją ir ieškodamas jai vietos čia portugalų Angoloje, čia Venesueloje, čia Brazilijoje, čia Kenijoje, čia galop Britų Hondūre[10]. Tačiau jo pastangos buvo veltui: „Pakštui nepavyko šios idėjos ne tik kad įgyvendinti, bet nė bangos sukelti"[11]. Pakšto sumanymo šalininkas bei rėmėjas A. P. Mažeika klausia, kodėl: „Tautinio sąmo-

[8] Plg. *Chlebovskis Br.* Lenkų literatūra 1795–1905 / vertė P. Vaičiūnas, Kaunas, 1926, p. 117–229.

[9] Mūsų istorikas Juozas Jakštas mini, esą „yra duomenų, kad būrelis (lietuvių. – *A. Mc.*) bus atsidanginęs jau XVII a. į Kuršo kng. Jokūbo 1654 m. įsigytą Tobago salą Karibų jūroje. Yra taip pat žinių, kad lietuvių išeivių dalyvauta Amerikos nepriklausomybės ir vėlesnėse (jau XIX a. pradžioje) kovose su anglais" (Lietuvių enciklopedija, t. XV, p. 414). Tačiau tai buvo greičiausiai tik atskiri drąsuoliai ar nuotykininkai, neturėję jokios reikšmės lietuvių tautai.

[10] Plačiau apie šiuos K. Pakšto sumanymus bei planus plg. *Eretas J.* Min. veik., p. 254–268.

[11] A. Kairys, cit. iš: *Eretas J.* Ten pat, p. 268.

ningumo stoka?... Gal laikas nebuvo palankus?... Kapitalo stoka?"[12] Visi klausimai atsakomi teigiamai. Tačiau visi šie veiksniai nebuvo lemiantys, nes *kolonistai vyksta svetur nešini tik drąsa.* K. Pakštas pamiršo ar nenorėjo pastebėti, kad mūsieji išeiviai, į kuriuos jis kreipėsi, esmėje buvo *duoneliautojai.* O iš duoneliautojo niekad nepadarysi kolonisto. Tai gražiai apibūdino J. Kaseliūnas, kalbėdamas apie Pakšto planų nesėkmę: „Mūsų žmonės Amerikoje labai gerai įsikūrė, o jaunimas pradeda įsijungti į kitą, didesnę tautą. Tad mažutės atsarginės tėvynės klausimas USA lietuviams nėra aktualus. Kitaip manančių maža ir jie neryžtingi. Ant visko gatava – gal jie važiuotų, bet pionieriais jie nenorėtų būti"[13]. Mat pionieriaus sąmonė yra visiškai kitokia negu duoneliautojo. Duoneliautojas palieka savo kraštą, kaip sakyta, duonos ieškotų, ir kur jis šios duonos gausiai randa, ten yra ir jo tėvynė. Žadinti jį virsti pirmūnu ir viską pradėti iš naujo iš tikro yra išmonė. K. Pakštas kaip tik ir buvo tokios išmonės auka: jis nesuvokė duoneliautojo psichikos. Pats būdamas savo prigimtimi *keliauninkas,* jis negalėjo suprasti sėslaus žmogaus, kuris jau šimtmečiai pirmauja lietuvių tautoje ir kuris svetur taip pat stengiasi kuo greičiausiai virsti sėsliu.

Išskyrus asmenines išimtis – kunigai, mokytojai, valdžios persekiojamieji, – visa mūsų išeivija ligi Antrojo pasaulinio karo buvo *duoneliautojai,* vykstą iš Lietuvos ten, „kur galima pralobti" (A. Jakštas). Nuo XIX šimtmečio vidurio jų randame ne tik JAV, bet ir Kanadoje, ir Pietų Amerikos kraštuose, ir net Pietų Afrikoje. Tačiau visur jų gyvensena ta pati: burtis į kolonijas bei parapijas prie tenykščių pramonės centrų; išsisklaidyti šiems centrams nykstant arba kuriantis naujiems; puoselėti atsineštas tradicijas; kurti šalpos draugijas; leisti spaudos; tačiau pamažu liegti, silpti, jungtis į „didelę tautą" ir galop anksčiau ar vėliau joje ištirpti. Nors JAV, K. Pakšto apskaičiavimu, yra buvę apie milijoną lietuvių, vadinasi, *trečdalis* mūsų tautos, jie lietuviškosios kultūros ten

[12] A. P. Mažeika, cit. iš: *Eretas J.* Ten pat, p. 268.
[13] J. Kaseliūnas, cit. iš: *Eretas J.* Ten pat, p. 267.

nėra sukūrę, nors jiems nestigo nei medžiaginių išteklių, nei galimybių eiti mokslą, nei santykių su Amerikos žmonėmis, nei ryšio su sava tauta. Mums juk žinoma, kad Lietuvos nepriklausomybės reikalui JAV lietuviai yra sudėję didžiules pinigų sumas, skirtas mokslintis jaunimui – Europoje; kad jie yra išleidę pirmuosius Lietuvos rašytojų raštų rinkinius (pavyzdžiui, V. Kudirkos raštai, 6 t., 1909 m.); kad jie yra paskleidę aibę žinių Amerikos spaudoje apie Lietuvą; kad jų visuomeniniai sąjūdžiai yra atspindėję ano meto ideologines bei socialines pasaulio kovas. Kitaip tariant, mūsų duoneliautojai anaiptol nebuvo „nužemintieji bei nuskriaustieji", bet laisvi, pasiturį, tautos reikalus jaučią ir jiems aukoją žmonės.

Ir vis dėlto šis tautos trečdalis neišugdė jokio ryškesnio rašytojo, jokio menininko, jokio filosofo, jokio teologo; jis nesukūrė jokios lietuviškosios aukštosios mokyklos, net nė vidurinės, kurioje lietuviškasis jaunimas galėtų mokslintis ir ruoštis kultūrai kurti. Anksčiau minėtas teiginys, esą duoneliautojai kultūros nesukuria, pasitvirtino mūsų išeivijos gyvenime visu plotu. O ir jie jos nesukuria todėl, kad *jų sąmonė yra nukreipta ne į kultūrą, o į lobį medžiagine prasme.* Vienas mažutis išgyvenimas, mano patirtas Freiburge/Br., atskleidė šią duoneliautojo sąmonę visu ryškumu. 1950 m. į Freiburgą atvyko iš JAV vienas lietuvis (jau miręs), atsigabendamas gražų ir, mūsų pabėgėlių akimis žiūrint, net liuksusinį automobilį, kuriuo jis vyko iš Vokietijos kitur. Freiburge tais metais buvo susispietę daug kultūrininkų, ypač dailininkų, kurie buvo ten įkūrę net Meno mokyklą. Ne vienas jų atėjo atsisveikinti su šiuo asmeniu. Vienas šio žmogaus pažįstamas pristatė jam atvykusius, pasakydamas ne tik jų pavardę, bet ir akademinį titulą bei profesiją. Minėtasis lietuvis iš JAV įlipo į automobilį, sėdo prie vairo, įjungė motorą ir, dar sykį apžvelgęs stovintį būrelį, tarė kažkaip išdidžiai ir truputį per garsiai skambančiu balsu: „Jūs visi čia esate profesoriai, daktarai, dailininkai, o aš – turiu pinigų". Tarė ir nuburzgė savu keliu. Niekas taip gerai neišreiškia duoneliautojo santykio su kultūra, kaip šie žodžiai. Jie yra buvę mūsų išeivijos gairė ir tik jie gali išaiškinti, kodėl duoneliautojai kultūros nesukuria ir kodėl ano

tautos trečdalio veikla negalėtų praturtinti lietuviškosios kultūros. Jei tad šiandien jaunimas teigia, esą išeivijos prasmė yra kultūros ugdymas (plg. K. K. Girnius, p. 6–7), tai jis turi atsiminti, kad *duoneliautojo sąmonei ši prasmė yra esmiškai svetima.*

Netrukus po Antrojo pasaulinio karo mūsų duoneliautojų išeivija buvo papildyta *pabėgėliais* – taip pat beveik visuose žemynuose: Vakarų Europoje, Amerikoje, Australijoje. Šių pabėgėlių, palyginus juos su duoneliautojais, buvo tik nedidelis kiekis: keletas dešimčių tūkstančių. Išsimėtę po įvairių įvairiausius kraštus, jie savo *skaičiumi* nesudarė beveik jokios jėgos. Užtat sava *sąmone* jie supurtė duoneliautojų masę. Duoneliautojai jiems padėjo įsikurti medžiagiškai: už tai pabėgėliai bus duoneliautojams dėkingi ligi pat savo gyvenimo pabaigos. Kaip atpildo betgi už šią medžiaginę paramą pabėgėliai pareikalavo iš duoneliautojų pasistiebti lietuviškojoje kultūroje. Už tai duoneliautojai neatleis pabėgėliams taip pat ligi savo gyvenimo pabaigos. JAV buvusi pradžioje nemenka įtampa tarp atvykusiųjų pabėgėlių ir jau įsigyvenusiųjų duoneliautojų kaip tik kilo iš skirtingos duoneliautojo pabėgėlio sąmonės.

Atsiminkime, kad pabėgėliai labai stipriai apnuogino kultūrinį tėvynės pajėgumą, nes tarp jų buvo nepaprastai didelis procentas kaip tik kultūrininkų: rašytojų, menininkų, muzikų, mokytojų, aukštųjų mokyklų dėstytojų, kunigų, valdininkų. Atsidūrę svetur, jie negalėjo atsidėti tik duonai, nes jie pabėgo iš krašto ne jos ieškotų. Be abejo, duona reikalinga ir kultūrininkui. Tačiau jos užsidirbdamas, jis visados vaitoja, kad ji jam atima laiką bei ėda jėgas. *Duoną jis išgyvena ne kaip palaimą* – tai duoneliautojo išgyvenimas, – *bet kaip slogutį.* Todėl jis mėgina šį slogutį malšinti įtampia kūryba, nors tik ir poilsio valandomis. Jis reikalauja, kad ir kiti kultūra domėtųsi bei ją vertintų. Jis reikalauja kultūrai aukos – ne tik medžiaginės, bet ir dvasinės, keldamas tuo nerimo visoje išeivijos visuomenėje. Pabėgėlis, patekęs į duoneliautojų minią, veikia tarsi žvirgždas bate: jis maudžia ir neleidžia žingsniuoti senu žingsniu. Jis virsta sąžine, kuri nuolatos graužia ir neleidžia domėtis lobiu tik jį vertinant. *Pabėgėlis verčia duoneliau-*

toją pervertinti savo lig šiol turėtas vertybes. Visa tai kaip tik ir kelia įtampos ir net erzelio, sykiu tačiau skatina kultūrinę kūrybą svetur. Lietuviškosios kultūros sužydėjimas JAV po pabėgėlių atkeliavimo ir šio sužydėjimo trukmė ligi dabar kaip tik ir yra pabėgėlių sąmonės apraiška.

Užtat ir vėl: jei mūsų jaunimas išeivijos prasmę regi kultūrinėje kūryboje, tai jis turi niekad nepamiršti, kad *kūryba gali kilti tik iš pabėgėlio sąmonės*, nes tik ši sąmonė ugdo savyje pastangą grįžti į tautą; grįžti ne tuščiomis, bet nešantis įtampios kūrybos vaisių. Grįžti, kaip sakyta, nėra jokio reikalo savu *asmeniu*. Bet grįžti reikia savu objektyviu *įnašu* tautos kultūrai. Štai ko nėra duoneliautojo sąmonėje ir štai kas esmiškai apsprendžia bei valdo pabėgėlio sąmonę. Kalbant tad apie kultūrą kaip išeivijos prasmę, reikia susivokti, į ką tokiu reikalu kreiptis, kad neįtaigotume šios prasmės tiems, kuriems ji iš vidaus svetima. Kultūra yra anaiptol ne visos išeivijos gyvenimo prasmė, o tik to jo sluoksnio, kuris turi grįžimo sąmonę ir kuris todėl savą buvimą svetur išgyvena tik kaip geresnę kūrybos sąlygą negu tėvynėje.

Bet štai šitoje vietoje pradedame užčiuopti pavojingą pabėgėlio polinkį, būtent *virsti duoneliautoju*. Tiesa, pabėgėlis palieka savą kraštą tam, kad dėl jo kovotų svetur. Jeigu tačiau ši kova trunka dešimtmečius neatnešdama jokių apčiuopiamų vaisių; jeigu *asmeninio* grįžimo viltis pamažu blėsta ir galop net visiškai išblėsta, kaip tai dabar yra mūsų atveju; jeigu įsikūrimas svetimame krašte pasiseka gana gerai, kaip tai irgi yra mūsų atveju, – tai kovos ryžtas gęsta, kūrybos karštis mąžta, grįžimo sąmonė atrodo esanti išmonė, ir pabėgėlis nejučiomis darosi duoneliautojas. Skirtumas tarp išeivių ieškotų duonos ir išeivių kovotų už tautos laisvę bei kultūrą nyksta *duoneliautojų* naudai. Lobis virsta palaima, o kultūra įkyriu slogučiu. Stebint lietuviškąjį gyvenimą, atrodo, kad šis pavojus pabėgėliams dabar yra ypatingai tikrovinis. Atrodo, kad jaunoji pabėgėlių karta aiškiai prisiima duoneliautojų sąmonę ir vis labiau praranda pabėgėlių sąmonę.

Vertindamas buvusįjį jaunimo kongresą, „Aidų" redaktorius dr. J. Girnius padarė šitokią kritinę pastabą: „Visi aktua-

lieji lietuvybės klausimai buvo jaunimo kongrese paliesti. Bet vis labiau rūpėjo nuo „vyresniųjų" atsiriboti ar apsigręžus juos savo „pageidavimais" įpareigoti. O į save pačius, jaunimą, kritiško žvilgio tiesiog vengta"[14]. Kuo atsiriboti ir ko pageidauti? Atsiriboti, kaip šio straipsnio pradžioje minėjome, nuo grįžimo sąmonės („išeivis turi negrįžti namo"; V. Bartusevičius, p. 325), nesvarstant, kad *grįžimo sąmonę sudaro anaiptol ne asmens, o jo kultūrinės kūrybos grįžimas tautos lobin.* Pageidauti, kad vyresnieji jaunimui šios sąmonės nediegtų, leisdami jiems nusikratyti pareiga išlaikyti tolimesnę tautos gyvybę (ją „išlaikyti turi tautos dalis, likusi tėvynėje"; V. Bartusevičius, p. 325), nesvarstant, kad *tautinės gyvybės išlaikymas yra esmėje jos kultūros ugdymas. Štai ko, mano galva, dabar mūsajam jaunimui ir reiktų, būtent kritiškos apžiūros, ar jis nevirsta išeivių – duoneliautojų rūšimi.* Pagrindo tokiai apžiūrai esama: nusigrįžimas nuo humanistinių mokslų studijų (*teologijos, filosofijos, literatūros ir kt.*), veržimasis į praktinius mokslus (medicina, inžinerija, prekyba ir kt.), nesidomėjimas lietuvių kalba šalia gyvenamojo krašto kalbos, nevertinimas politinio kovos pradmens, per mažas kūrybiškumas teorinėse srityse ir t. t. *Todėl jaunimo savikritika kultūrinės kūrybos atžvilgiu ir turėtų būti trečiojo kongreso pagrindinė tema.* Nes jeigu jaunimas čia nesuskas, tai išeivijos prasmės ieškojimas savaime baigsis duoneliautojo sąmonės prisiėmimu: pabėgėlių jaunimas virs duoneliautojų jaunimu. O tai būtų savęs išdavimas ir tuo pačiu nuteisimas: išeivijos istorija tokiu atveju iš tikro virstų išeivijos jaunimo teismu. Geriau tad surengti „teismą" sau pačiam. Būsimasis jaunimo kongresas ir turėtų būti šitoks jaunimo „teismas" jo paties lūpomis bei širdimi.

4. Kultūros ugdymas kaip išeivijos prasmė

Kultūros ugdymas kaip išeivijos gyvenimo prasmė yra K. K. Girniaus įžvelgtas labai teisingai. Tačiau kadangi išei-

[14] *J. G.* Jaunimo kongreso paskaitas palydint // „Aidai", 1972, Nr. 7, p. 347.

vijos sąmonė, kaip sakėme, yra dauginga, tai ši prasmė gali būti suvokta tik pabėgėlių sąmonės, nes tik pabėgėliai yra palikę savą kraštą, kad laisvai veiktų svetur. Laisvai veikti svetur betgi reiškia kurti tai, ko negalima kurti tėvynėje. Nuosekliai tad kultūros kūrimas bei jos ugdymas esmiškai siejasi su išeiviniu pabėgėlio gyvenimu. Pabėgėlis, kuris kultūros nekuria ir jos tuo ar kitu savo veiksmu neugdo, yra nevertas savo pabėgimo. Užtat pagrįstai K. K. Girnius skirsto išeivius į blogus ir gerus: *geras žmogus dar nebūtinai turi būti ir geras išeivis* (tai žinotina A. Saulaičiui!). Kas neserga „lietuvių tautos problemomis", gali būti „geras žmogus, pagirtinas Amerikos pilietis, apsukrus biznierius, bet jis nebus geras išeivis" (K. K. Girnius, p. 5) – pridurtume: nebus geras išeivis *pabėgėlio* prasme. Nes jis bus geras ir gal net labai geras išeivis *duoneliautojo* prasme. Teikiant tad mūsajai išeivijai kultūrą, kaip jos gyvenimo prasmę, reikia kartu žadinti bei palaikyti joje ir pabėgėlio sąmonę. Tai pati pirmoji bei pagrindinė sąlyga šiai prasmei tiek suvokti, tiek vykdyti. Tą akimirką, kai pabėgėlio sąmonė persisvers duoneliautojo sąmonės naudai, kultūros kūrimas sustos, ir išeivijos gyvenimo prasmė žlugs.

Lituanistinių mokyklų pareiga todėl ir būtų ne tik perteikti žinių apie Lietuvą, ne tik išmokyti lietuvių kalbos, bet ir žadinti jaunime pabėgėlio sąmonę, kad pabėgėlio vaikas nevirstų duoneliautoju, išduodamas ne tik savo tėvų ryžtą, bet ir savo paties buvimą svetur. Tai būtų pradmuo, kuris persunktų visus lituanistinėse mokyklose dėstomuosius dalykus. Lituanistinių mokyklų lankytojai jau iš pat pradžios turėtų suvokti, ką reiškia grįžti į savą tautą, negrįžtant į ją asmeniškai; ką reiškia išlaikyti tautinę gyvybę, esant išsibarsčius pasaulyje; ką reiškia kovoti, esant mažučiam skaičiui. Visi šie išeivio uždaviniai susibėga kultūros kūrime bei ugdyme. Mes ligi šiol, atrodo, esame per daug kalbėję apie visus šiuos uždavinius *subjektyviu* atžvilgiu, todėl susilaukėme iš jaunimo priekaišto, esą visa tai (kova, grįžimas) yra netikroviška. Iš tiesų betgi visi šie uždaviniai yra objektyvūs: *kovoti kuriant ir grįžti kultūriniu įnašu.* O tai nėra jokia išmonė, bet

tikrasis išeivijos pašaukimas, kurį ji *įvykdo*, kaip tai rodo lenkų išeivija po 1831 m. ar rusų išeivija po 1918 m. Argi negrįš rusų tauton teologai: N. Afanasjevas, S. Bulgakovas, G. Florovskis; filosofai: N. Berdiajevas, S. Frankas, N. Loskis; kritikai ir literatūros istorikai: V. Ivanovas, D. Merežkovskis, K. Močulskis; rašytojai bei poetai: K. Balmontas, I. Buninas, M. Cvetajeva ir daugybė kitų[15], nors ne vienas iš jų jau seniai yra mirę? Šį tad *objektyvųjį* išeivijos prasmės atžvilgį kaip tik ir reiktų labiau pabrėžti bei plačiau atskleisti. O tai kaip tik ir būtų visų pirma lituanistinių mokyklų uždavinys.

Antras dalykas, kurį mums reikėtų ugdyti skelbiant kultūrą kaip išeivijos gyvenimo prasmę, yra *papildo sąmonė*. Kaip ankstesnė išeivijos rūšių apžvalga rodo, tautos *pakaitalu* niekas būti negali. Taigi nė pabėgėliai. Jie palieka savo kraštą ne tam, kad išgelbėtų tautą fizine prasme (tautos fiziškai žūsta ne taip jau greitai!), bet tam, kad ją papildytų dvasine prasme, vadinasi, kad jai duotų to, ko ji, svetimųjų (kartais ir savųjų) prislėgta, duoti negali. Kol tauta gyvena, tol ji ir kuria. Tačiau vienokio ar kitokio režimo – komunistinio ar fašistinio – prislėgta, ji kuria ne tai, ką sako jos laisvė, o ko reikalauja ir ką leidžia valdantieji sluoksniai. Tokiu atveju tautos kultūra virsta arba vienašališka, arba esti aprėžiama tik tam tikromis sritimis, kitas paliekant šalia arba net draudžiant. Pabėgėlių uždavinys užtat ir yra atsverti šias tautos kultūroje atsivėrusias spragas. Pabėgėliai negali griebtis kurti kultūros jos visumoje; šiam reikalui jų skaičius ir jėgos paprastai esti per silpni. Be to, tai būtų ir neprasminga, nes daugelis kultūros sričių esti kuriamos ir net klesti tėvynėje. Būtų nereikalingas energijos eikvojimas pamėgdžioti tremtyje tai, kas tėvynėje vyksta. Kaip ir visur kitur, taip ir kultūrinėje kūryboje pabėgėliai turi jaustis esą *kovotojai*, vadinasi, teikėjai to, ko tėvynės priespauda jai neteikia. *Pabėgėlio kū-*

[15] Apie rusų išeivių kultūrinę kūrybą Vakaruose plg. *Adamovič G.* Odinočestvo i svoboda, New York, 1955; *Struge G.* Russkaja literatura v izgnanii, New York, 1956.

rybos prasmė yra teikti tautai papildo, kad net ir priespaudos metu tautinė kultūra išliktų pilnutinė. Tai yra vienas iš pagrindinių pabėgėlio gyvenimo pradų.

Atsikreipiant dabar į lietuviškosios kultūros pilnatvę, tuojau galima pastebėti, kad komunistinio režimo ji yra labai sužalota: vienos sritys yra visiškai draudžiamos, kitos iškraipomos. Draudžiama yra visa *religinė* sritis: pradedant teologija, baigiant katechetika; pradedant klierikų priėmimu seminarijon, baigiant vyskupų veikla. Jokios laisvės čia nėra. Ši sritis gaivelėja tėvynėje giliausia šio žodžio prasme. Ji yra režimo pasmerkta nykti ir išnykti. Sužalotos yra *dvasinės* kultūros sritys: filosofija, literatūros ir istorijos mokslai, sociologija, nes jos gali būti čia kuriamos tik taip, kaip reikalauja komunistinė ideologija, nepripažįstanti jokios laisvos šių sričių interpretacijos. Kiek geriau yra su dailiąja literatūra, tapyba, architektūra, muzika, vadinasi, su *menu* plačiausia šio žodžio prasme. Tiesa, ir ši sritis nėra tiek laisva, kiek reikalauja jos esmė. Tačiau vis dėlto ji nėra ir negali būti tiek ideologiškai įtaigojama, kaip mokslai, nenorint sunaikinti jos pačios, kaip tai yra buvę Stalino metais, kai visas menas buvo virtęs gryna komunistinės ateities propaganda. Reliatyvi tad meno laisvė kaip tik pastaruoju metu ir pradeda reikštis žymiais laimėjimais tėvynėje. Vis dėlto visapusiško išsiskleidimo ir laisvo pražydimo vargu ar būtų galima ten tikėtis. Laisviausia kultūros sritis tėvynėje yra gamtos mokslai, matematika ir filologija. Šiose srityse lietuvių tauta tėvynėje yra padariusi didžiulį šuolį priekin. Tai paminime tik labai trumpai, nes visa tai mums yra žinoma ir visa tai turi tarnauti mums tik kaip gairė, kad galėtume įžvelgti, kur ir kiek mes privalome kurti kultūrą *kaip papildą tėvynės kultūrai.*

Visų pirma kurtina yra *religinė sritis*, nes tėvynėje ji iš viso nėra kuriama. Deja, čia mes esame kažkodėl labiausiai neveiklūs. Be abejo, religija yra laisvas žmogaus apsisprendimas. Tačiau išeivijoje kaip tik ir turime labai didelį procentą pabėgėlių, apsisprendusių už religiją: tai visa ateitininkija, didelė dalis skautijos ir nemaža dalis kitų pakraipų asmenų, nekalbant jau apie įvairių konfesijų dvasiškiją. Ir vis dėlto religinis įna-

šas tautinės mūsų kultūros pilnatvei yra lig šiol buvęs nuostabiai menkas. Mes nė iš tolo negalime užpildyti tos spragos, kurią komunizmas yra padaręs ir tebedaro religijai tėvynėje: ne tik ta prasme, kad neparuošiame pakankamo skaičiaus dvasiškių iš lietuviškojo jaunimo (šis dalykas yra ne toks svarbus *tėvynei*, nes asmeninio negrįžimo atveju ir lietuvis kunigas miršta svetur, bet ypač ta prasme, kad mes *čia nieko nesukuriame, kas galėtų grįžti tauton, mums patiems negrįžtant*. Religinė literatūra, religinė muzika, religinė tapyba (išskyrus vitražų meną) niekieno nėra skatinama ir todėl esti kuriama išblaškytai, nepasiekdama ryškesnių laimėjimų, vertų kovos vardo. Spauda ne sykį skelbė, esą užsakytos ir rašomos mūsų proistorė, mūsų tautos istorija, mūsų literatūros istorija, net mūsų filosofijos istorija. Tačiau niekur neteko užtikti, kad būtų užsakyta ir rašoma *Lietuvos Bažnyčios istorija*. O Bažnyčios istorikų turime nemažai ir labai gerų. Tas pat yra su problemine religine literatūra. Kitoje vietoje autorius tai kėlė ir čia dar sykį primena, kad jokia kita mūsų išeivių sritis neturi tiek pasiruošusių žmonių, kiek religija: katalikų dvasiškių išeivijoje šimtas su viršum yra teologijos daktarai bei licenciatai. O kur jų religiniai veikalai? Kas padarė, kad šie žmonės, parašę po knygą akademiniam laipsniui gauti, padėjo plunksną ir leidžia jai rūdyti ligi šiolei? Nejaugi jie tiki ne tik kūno prisikėlimą, bet ir jo nemirtingumą? Religinė sritis yra tad pati pirmoji, kuri šaukiasi mūsų kūrybos, nes ši sritis tėvynėje yra labiausiai apiplėšta. Propagandos apie religijos persekiojimą Lietuvoje nepakanka, nes ji sensta bei miršta kartu su mumis: ji kaip kultūrinis įnašas į tautą nebegrįš. Ji savo esme net priklauso daugiau politinei išeivių veiklai, atskleidžiant nedemokratinį komunizmo pobūdį.

Maždaug tas pat tenka pasakyti ir apie *filosofiją*. Filosofija tėvynėje yra ugdoma, tačiau tiktai marksistinė. Jokių kitų srovių, jokių šių srovių rungtynių ten nėra. Todėl pabėgėlių pašaukimas ir būtų papildyti šį vienašališkumą ir padėti lietuviškajai minčiai išsiskleisti tremtyje visu jos pločiu bei gyliu. Be abejo, filosofų turime išeivijoje žymiai mažiau negu

teologų. Tačiau vis dėlto jų turime ir tai visų pirma – kas ypač visus džiugina – iš *jaunosios kartos*. Bet reikia juos padrąsinti. Reikia juos paskatinti, kad jie kurtų ir savo kūrybą lietuviškajai visuomenei pateiktų. Filosofija nėra masės skaitoma. Todėl jos paskata turėtų ateiti kaip tik iš tų įstaigų, kurioms lietuviškosios kultūros pilnatvė yra pareiga. Lietuvių fondas yra užsakęs dr. J. Girniui parašyti lietuviškosios filosofijos istoriją. Užsakymas yra sveikintinas. Tik kur ta „lietuviškoji filosofija"? Ar nereikėtų pirmiau ją sukurti, o tik paskui rašyti jos istoriją? Ar ne tiksliau būtų buvę tam pačiam dr. J. Girniui (kaip stipriausiai iš visų mūsų filosofinei galvai) ir dviem trims jauniesiems filosofams užsakyti po *problematinį veikalą* – nebūtinai lietuviškąja tema, bet būtinai lietuvių kalba? Ar nevertėtų šiuo atžvilgiu labiau sukrusti ir Lietuvių katalikų mokslo akademijai, kurios metraščio ir suvažiavimo darbų didžiuliuose bei pasigėrėtinuose tomuose filosofijos esama tik vaistinių uncijomis? Kodėl nepaorganizuoti bei nepaskatinti filosofijos srities atstovų, pirmiausia jaunųjų, kad jie LKM akademijos metraščiui pateiktų ilgesnių studijų, nes šis metraštis yra vienintelis, galįs tokių didesnio masto studijų paskelbti? Kol komunizmas valdys Lietuvą, tol filosofija galės kurtis tik tremtyje. Šia prasme filosofinė kultūra yra mums iš tikro įpareigojantis papildas.

Nedaug geriau yra ir su *literatūros mokslu*, pirmoje eilėje su literatūros kritika bei interpretacija. Tėvynėje ši sritis yra gerokai ugtelėjusi, tačiau perskverbta komunistine ideologija. Todėl ji būtinai reikalauja papildo tremtyje. Be to, išeivijoje turime rašytojų, kurie yra tiek išryškinę meninį savo pobūdį, jog drąsiai galime tarti, jie esą jau *kokybiškai* „užbaigti". Todėl mūsų literatūros mokslininkams kaip tik ir reikėtų jais susidomėti ir pateikti mums apie juos išsamesnių studijų. K. Bradūnas ne sykį yra spaudoje apgailestavęs, kad net senatvės sulaukusiųjų rašytojų kūryba vis dar nėra mūsų apžvelgta bei įvertinta savo visumoje. Sveikintina, kad lietuvių literatūros istorija yra Lietuvių fondo užsakyta ir rašoma. Tačiau literatūros istorija gali išaugti tik iš monografinės bei

studijinės atskirų rašytojų sklaidos. Šiai sklaidai pasiruošusių žmonių iš jaunųjų jau turime ne vieną. Reikia tik jų konkrečiai bei apčiuopiamai tokios sklaidos paprašyti bei jų darbą atitinkamai paremti.

Istorijos mokslas mūsų išeivijoje taip pat turi būti išgyvenamas bei vykdomas kaip papildas komunistinės ideologijos klastojamam istorijos mokslui tėvynėje. Tiesa, išeivija pačia savo dvasia yra linkusi žvalgytis atgal ir istorijai atsidėti kartais net įtampiau negu kitoms kultūros sritims. Tai galima pastebėti ir mūsų išeivijoje, kurioje atsiminimai bei monografijos pastaruoju metu vis gausėja. Tai gera. Tačiau to nepakanka. *Mums reikia Lietuvos istorijos* – nuo pradžios ligi galo. Tragiška, kad Lietuvių fondo užsakytoji Lietuvos istorija sudužo prof. Z. Ivinskio mirtimi. Bet ar kartais šis užsakymas nebuvo klaidingas pats savo esmėje? Ar įmanoma vienam žmogui nepalūžti po tokio milžiniško darbo našta? Ar darbo pasidalijimas nebūtų buvęs tikslesnis ir todėl ne toks dužlus, kaip tai yra dabar?

Čia minimos kultūrinės kūrybos sritys yra ne išskaičiavimas, bet tik pavyzdžiai. Visa dvasinė kultūra tėvynėje yra niekojama arba klastojama, todėl ji visa šaukiasi *papildo* mūsąja laisva kūryba. Čia nurodėme tik tas sritis, kurios mūsų paramos visų pirma yra reikalingos ir kuriomis todėl visų pirma turėtume susidomėti: tiek savo studijomis aukštosiose mokyklose, tiek savais raštais, tiek sava medžiagine parama, tiek savu dėmesiu pasirodantiems darbams. Nereikia atsidėti tik lituanistikai kalbos bei jos mokslo prasme. *Lituanistika mums šiandien yra visa dvasinė kultūra.*

Baigiant atgal prie jaunimo ieškojimų! Jeigu jaunimas iš tikro nuoširdžiai ieško išeivijos gyvenimo prasmės (o tuo abejoti nėra jokio pagrindo) ir jeigu jis ją randa kultūrinėje kūryboje, kurios vaisiai įsijungs į tėvynės kūrybą, ją papildydami ten, kur ji spragota ar iškreipta, tai *tuo mūsų jaunieji intelektualai ir įsipareigoja šiai prasmei arba kultūrinei kūrybai.* Senoji pabėgėlių karta kultūrinį savo įnašą jau baigia: ji kūrė žymiai sunkesnėmis aplinkybėmis, negu tai dabar gyve-

na jaunoji karta, kuri perims tolimesnį kultūros ugdymą. Jos tad reikalas yra nustatyti šio ugdymo būdus bei priemones. Ji teisingai čia gali eiti *savu* keliu, *kitu keliu*, negu ėjo senesnieji. Tačiau ji turi *eiti*, o ne tūpčioti ar net susėsti ant pakelės griovio krantų, kad pasigrotų, pasišoktų, pasišnekėtų ir grįžtų namo. Ne! *Kultūrinis įsipareigojimas reikalauja pasistiebti.* Jis neneigia nei muzikos, nei šokio, nei dainos, nei pašnekesio ar pažinties. Tačiau jis visais šiais dalykais neišsisemia. Kūrybinis įsipareigojimas bei pasistiebimas reikalauja *objektyvių vaisių* kūrinių pavidalu. Ir tokių vaisių keliu jaunimas dabar tegali eiti. Pats kelias yra pradėtas ir ketvirtį šimtmečio eitas. Jaunimo reikalas dabar šį kelią pratęsti, praplatinti ir pakeisti geresniu vieškeliu.

Todėl šalia kritinio žvilgio, ar pabėgėlio sąmonė jaunime nevirsta kartais duoneliautojo sąmone, būsimasis jaunimo kongresas turėtų kelti, *ar yra jaunime gyva kūrybinė sąmonė kaip tėvynės kultūros papildas.* Tai būtų antra – šį sykį visiškai teigiama – trečiojo pasaulinio mūsų jaunosios kartos susitikimo tema. O senoji pabėgėlių karta turėtų šiai temai teikti ne prelegentų – tai paties jaunimo reikalas, – o ryškių pavyzdžių, kur ir kaip ji pati šia kūrybine sąmone gyveno ir kokių vaisių iš šios sąmonės yra mūsų išeivijai išaugusių. Jaunimo kūrybinės sąmonės žadinimas ir senimo kūrybinių vaisių pateikimas yra tie du pradai; kurie, suvesti vienybėn, gali mums iš tikro laiduoti tolimesnį mūsų tremties kultūros žydėjimą.

1. *Tremtis kaip grėsmė tautai*

Savo metu Josephas de Maistre yra pasakęs, kad „išvykėliai nieko negali ir nieko nereiškia – *l'émigration ne peut rien et ne vaut rien*". Tai griežtas posakis. Tačiau dažniausiai jis yra teisingas, nes svetima gamtinė bei kultūrinė aplinka ne sykį sunaikina jėgas, galėjusias gražiai išsiskleisti tėvynėje. Išrautas iš savo žemės, iš savo istorijos, iš savų papročių, tremtinys paprastai esti išstatomas visų vėjų pavojams. Jis jaučiasi nesaugus ne tik socialine prasme, kad nelengvai užsidirba duonos kąsnį, bet ir dvasine prasme, kad nežino, į ką jam atsiremti savo vidumi. Pavojus sudužti tremtiniui yra žymiai didesnis negu krašto gyventojui. O jeigu tremtinių pasidaro dešimtys tūkstančių, tai tautai grėsmė stovi prieš pat akis.

Klaida tai būtų manyti, kad rezistencija yra tiktai uždavinys tėvynės atžvilgiu. Ne, *rezistencija turi vykti ir tremties atžvilgiu*. Tremtis yra pateisinama tautos istorijoje tik tada, kai virsta užuovėja, kurioje išsilaiko vertybės, niokojamos krašte. Todėl reikia ginti šias vertybes nuo tremties dvasios pasikėsinimo. Reikia šaukti tremtinius spirtis žudančioms tremties sąlygoms. Dabartinė laisvinimo kova yra žymiai platesnė negu tik politinis svetimųjų informavimas arba politinių minčių brandinimas tarp mūsų pačių. *Šiandien mums reikia ne tik išvaduoti kraštą, bet ir išgelbėti save pačius*. Tėvynę niokoja bolševikinė dvasia, mus gadina tremties dvasia. Juk jeigu mūsų tremtiniai suskurs idėjiškai, paliegs morališkai,

žlugs tautiškai; jeigu pradės rūpintis tik savimi, pamiršdami, jog yra kenčiančios tautos nariai, – mes veltui būsime palikę savo kraštą ir ieškoję prieglaudos svetur.

Taigi šalia politinio uždavinio kovoti už mūsų krašto laisvę šiandien mums iškyla naujas uždavinys – *kovoti už tremtinių tautinį ir žmogiškąjį gyvastingumą*. Jau beveik dešimtį metų laukėme tikėdamiesi greitai grįšią į paliktus savo namus. Deja, šis lūkestis neįvyko ir nėra ženklų, kad jis greitai įvyktų. Pasaulio eiga yra tokia, kad mūsų klajonės gali dar užtrukti ilgai. O juo ilgiau jos užtruks, juo tremties dvasia bus mums pragaištingesnė. Todėl dabar kaip tik ir yra atėjęs laikas pradėti rezistenciją prieš tremties dvasią. Kiekvieną emigraciją laukia išnykimas, jeigu joje neįsigali rezistencinis sąjūdis prieš pagundą virsti *čiabuviu*, prieš norą susikurti naują tėvynę, prieš sustingimą tautinėje srityje. Reikia tad kurti lietuviškojoje tremtinių visuomenėje šitokį rezistencinį sąjūdį; reikia ugdyti mumyse naują tremties sąmonę ir naują jos išgyvenimą, nes arba mes pasijusime esą keleiviai bei svetimšaliai, arba išnyksime, kaip prieš mus išnyko jau ne viena emigracija.

2. *Du tremties tipai*

Priešais mus stovi du tremties tipai, tiksliau sakant, du jos prototipai, du pirmavaizdžiai, kurie apsprendžia visas kitas tremties formas. Tai *Odisėjo ir Abraomo tremtis*.

Pasibaigus Trojos karui karžygis Odisėjas turi grįžti namo: į savo tėviškę, Įtakės salą, pas savo žmoną Penelopę ir savo sūnų Telemachą. Tačiau Poseidonas, tasai rūstus vandenų dievas, kliudo šiam grįžimui, ir Odisėjas yra priverstas ištisą dešimtį metų bastytis po Jonijos jūrą. Bet jis didvyriškai iškenčia šį pasmerkimą, atsispiria visokioms vilionėms ir pergali visokius pavojus. Lotofagų krašte, kurio gyventojai minta saldžiais kaip medus vaisiais, Odisėjas virvėmis pririša prie laivo verkiančius savo draugus, nes žino: *kas šių vaisių paragavo, tas tėvynėn nebegrįžta*. Plaukdamas pro

sirenų kraštą, jis vašku užlipdo savo palydovų ausis, kad jie negirdėtų anų viliūgių balso, neatsispiriamai žavaus, tačiau nešančio mirtį: sirenos dainuoja prie trūnijančių kaulų tų, kurie savo ausų jų balsui neužsikišo. Septynerius metus jis džiaugiasi nimfos Kalipsės žavumais, bet galop juos pergali. Vienaakis Polifemas rengiasi suėsti jį ir jo draugus. Lestrigonų karalienė, didžiulė kaip kalno viršūnė, uolomis apmėto praplaukiantį jo laivą. Burtininkė Kirkė mėgina visus juos paversti žemę knaisiojančiomis kiaulėmis. Tačiau Odisėjas pergali pavojus savo gudrumu, priešo silpnybių įžvelgimu ir kantrumu. Galop jūra išmeta jį, *visiškai nuogą*, į feakų salą. Jis grįžta namo, nieko iš tremties neparsinešdamas, tik gyvybę ir užgrūdintą šeimos bei tėviškės meilę.

Harano krašte buvo Abraomo tėviškė. Čia jis vedė Sarą, įsikūrė ir rengėsi gyventi. Jau turėjo bandų, ganyklų, tarnų. Tačiau vieną dieną Viešpats tarė jam: „Eik iš savo gimtojo krašto, savo tėvų namų, į šalį, kurią tau parodysiu" (*Pr 12, 1*). Abraomas pasiėmė savo žmoną Sarą, mirusio brolio sūnų Lotą, pasiėmė bandas, tarnus ir iškeliavo. Kur yra toji Dievo „pažadėtoji žemė", jis nežinojo. Abraomas stovėjo prieš visišką tamsą. Tačiau jis ėjo į šią tamsą. Jis virto klajokliu, keliavo iš krašto į kraštą, statydamas Viešpačiui altorius, kariaudamas su sutiktais nomadais, augindamas savo bandas ir savo šeimą. Ne vieną sykį jis buvo nusivylęs ir kalbėjo Dievui: „Viešpatie Dieve, iš ko aš pažinsiu, kad jį paveldėsiu" (*Pr 15, 8*). Tačiau, nepaisydamas šio žmogiškojo nusivylimo, jis savo klajonių nemetė ir niekur neįsikūrė. Viešpaties žodžiai „Tu turi žinoti, kad tavo palikuonys bus ateiviai ne savo krašte" (*Pr 15, 13*) – jam buvo kelrodis jo klajonėse. Pats Abraomas „pažadėtosios žemės" nepasiekė. Jis mirė dykumose ir buvo palaidotas Machpelos urvuose šalia savo žmonos Saros. Tik po pusės tūkstančio metų Abraomo palikuonys įėjo į „pažadėtąją žemę", kad po pusantro tūkstančio metų vėl būtų iš jos ištremti ir po dviejų tūkstančių metų bandytų atgal į ją sugrįžti.

Tai yra graikiškoji ir izraelitiškoji tremties samprata. Kurią mes padarysime sava? Kuri apspręs mūsų klajones po pasaulį? Kuo mes galop virsime: Odisėju ar Abraomu? Tai

klausimas, nuo kurio priklauso visas tolimesnis mūsų tremtinių likimas, nes po šiais pirmavaizdžiais slypi ne tik tautinės, bet ir pasaulėžiūrinės skirtybės. *Odisėjas ir Abraomas yra stabmeldiškosios ir krikščioniškosios tremties simboliai.*

Odisėjui tremtis yra *pasmerkimas*, ištikęs jį dėl Poseidono pykčio. Tai nelaimė, kurią jis stengiasi pergalėti. Todėl Odisėjas šios nelaimės metu *nieko nekuria*. Jis tik kantriai laukia, kada pasmerkimas pasibaigs. Todėl Homeras Odisėją ir vadina „dieviškuoju kantruoliu" ir prasmingai leidžia jį *nuogą* jūrai išmesti į krantą. Nuogumo simboliu poetas nori mums nurodyti, kad *tremtis, išgyvenama kaip pasmerkimas, žmogų apiplėšia*. Abraomui tremtis yra *pašaukimas*. Tiesa, šis pašaukimas yra labai tamsus. Bet jis *yra*. Todėl kiekvienas Abraomo žingsnis tremtyje yra šio pašaukimo *liudijimas*. Aplinka, su kuria jis savo klajonėse susitinka, yra jam ne vilionė ar pavojus, kaip Odisėjui, bet *objektas* savam gyvenimui kurti. Abraomas keliauja ne nuogas, bet nešinas savo paties susikurto gyvenimo turiniu: savo šeima ir savo turtu, savo papročiais, savo religija, savo bendruomene, kurios jis yra kunigas ir teisėjas, aprūpintojas ir gynėjas. Tačiau visur jis yra *tik svečias*. Jis niekur neįsikuria, niekur nepasidaro čiabuvis. Pašaukimo sąmonė neleidžia jam nė vienos šalies vadinti *sava*, nes nė viena jam nėra ta, kurią Viešpats yra žadėjęs.

Odisėjas nuolatos žiūri *atgal*, į savo paliktus namus, į savo šeimą, į savo tėviškę. Pati tremtis jam yra neistorinė iš esmės. Joje jis nejaučia ateities, nes ateitis jam yra tiktai grįžimas į praeitį. „Odisėjas, – gražiai pastebi E. Staigeris, – nepažįsta išsivystymo. Vėlesnieji žmogaus gyvenimo metai jam nekyla iš ankstesniųjų, bet tik paprastai prie šių prisišlieja. Į Troją Odisėjas atvyko subrendęs vyras. Trojos žygis truko 10 metų, tiek pat ir jo klajonės. Taigi Odisėjas turėjo grįžti namo jau senas. Tas pat ir su Penelope. Po 20 metų ji pasirodo tokia pat brandi ir trokštama moteris, kokią Odisėjas paliko"[1]. Tai gražus simbolis visam graikiškajam istorijos supratimui. Viskas graikams eina ratu, viskas grįžta į tą pačią

[1] Grundbegriffe der Poetik, Zürich, 1946, p. 136–137.

padėtį. Laikas neturi ateities, jis turi tiktai praeitį. Tai, kas vadinama ateitimi, yra tik kelionė atgal. Abraomas jokio žvilgio atgal neturi: jis žvelgia tiktai priekin. Ateitis yra vienintelė gairė, kuri šviečia jo kelyje. Todėl jis negrįžta atgal, nelaukia, nedelsia, bet kuria naują istorinę sąmonę, pagrįstą ne visų daiktų grįžimu atgal, bet ėjimu Apvaizdos nubrėžto tikslo linkui. *Abraomas savo tremties sąmonę yra pirmasis krikščioniškosios istorijos kūrėjas.* Jis gyvena ateities kategorijoje, kaip vėliau ir visa krikščionybė.

Odisėjas ieško *prarastosios žemės*, kuri jam yra gerai žinoma bei pažįstama. Tai yra jo tėviškė, konkreti, apčiuopiama, esanti čia, šioje tikrovėje. Odisėjo ieškinys yra ne idealas, bet realybė. Abraomas ieško *pažadėtosios žemės*. Ji yra nežinoma: nei jos išvaizda, nei jos vieta pasaulio erdvėje. Tačiau ji stovi prieš Abraomo akis kaip Viešpaties pažadas, kaip idealas ir lūkestis. Ji nėra duota. Ją reikia pasiekti savo vargais ir savo darbu. Į ją reikia tikėti ir savo tikėjime ją jau mylėti. Ją reikia padaryti visos tautos ilgesiu; apie ją reikia pasakoti kartų kartoms; už ją reikia kovoti su visais klajonėse sutinkamais priešais.

Kas tad mes būsime savoje tremtyje: Ar tik *pasmerktieji* iškęsti jo viliones bei pavojus, ar ir *pašauktieji* skelbti pasauliui kažką naują? Ar tik *besidairantys atgal* ir todėl neistoriniai ar ir *žvelgiantys priekin*, todėl nešą istoriją savo gyvenimu? Ieško tik to, kas prarasta, ar siekią ir to, kas turi būti *iš naujo susikurta*? Šie klausimai yra lemiantys. Nuo jų atsakymo priklausys visa mūsų būtis – net smulkmenos.

3. *Tremtis kaip liudijimas*

Nėra abejonės, kad mes, išaugę krikščioniškosios kultūros dvasioje, galime apsispręsti tiktai už abraomišką tremties išgyvenimą. Nors graikiškoji tremties samprata ir slepia savyje puikios ištikimybės namams, tačiau savyje ji neturi dieviškosios Apvaizdos, neturi istorijos prasmės bei tikslo, todėl krikščioniškajai sąmonei darosi nepakeliama. *Krikščio-*

nis tremtinys negali būti Odisėjo tipo. Jis tegali būti Abraomo dvasios keleivis, kuriam tremtis yra Viešpaties valios padaras, kuris gyvena ateities lūkesčiu ir kurio ieškojimai baigiasi *naujos žemės* atskleidimu.

Visų pirma tremtis savo esme yra liudijimas. Net jeigu tremtiniai ir negalvotų, kad jie pasauliui šį tą sako, tai pats jų *buvimas* liudytų, jog toji socialinė bei politinė santvarka, kuri žmones padaro benamiais, yra, kaip ją apibūdina popiežius Pijus XII, „nesuderinama su žmonijos kilnumu bei gerove"[2]. Reikia tad, kad tremtiniai ugdytų savyje šią *liudijimo sąmonę*. Reikia, kad jie taptų sąmoningais šaukliais ne tik ta prasme, jog reikalautų atitiesti jiems padarytą skriaudą, bet ir ta, jog įspėtų pasaulį neužmerkti akių prieš tykojančią grėsmę. Juk jeigu pasaulis pakenčia nežmonišką sistemą viename krašte, jis tuo pačiu netenka moralinio atsparumo ir atidaro šiai sistemai vartus į visas kitas šalis. Šiuo atžvilgiu *tremtiniai yra pasaulio sąžinė.* Jie byloja jam ir teisia jį juo skaudžiau, juo ilgiau tremtis užtrunka ir juo daugiau tremtinių yra. Užtat reikia aštrinti šią sąžinę, kad ji bylotų, kad ji su savo likimu nesusitaikytų, neapsiprastų ir nenutiltų. *Tremtinys visados turi jaustis esąs tremtinys. Jis niekad neturi virsti čiabuviu. Keleivinę tremtinio būseną jis turi prisiimti kaip savo pašaukimą.* Kraštai, kurie tremtinius priima, skatina juos įsilieti į naują gyvenimą, sutapti su naujomis aplinkybėmis, nurimti savyje ir virsti „naujais amerikiečiais", „naujais kanadiečiais", ar „naujais australais". Tai yra pastangos negirdėti pasaulio sąžinės balso ją užmigdant. Reikia tad spirtis prieš tokį užliūliavimą. Tremtiniškoji sąmonė amžinai turi likti gyva, nes tik ji vienintelė yra laidas, kad tremtiniai savai tautai nežlugs.

Viršinis įsikūrimas neturi nieko bendra su keleivine tremtinio sąmone. Kai Izraelis buvo išvestas į Babilono nelaisvę, pranašas Jeremijas šitaip apibrėžė tremtinių uždavinius: „Taip kalba Galybių Viešpats, Izraelio Dievas, sako visiems tremtiniams, ištremtiems iš Jeruzalės į Babiloną: 'Statykitės namus,

[2] Popiežiaus Pijaus XII kalba, pasakyta 1945 m. gruodžio 24 d.

įsikurkite. Veiskite sodus, valgykite jų vaisius. Veskite žmonas, gimdykite sūnus ir dukteris, ieškokite žmonų savo sūnums ir leiskite dukteris už vyrų ... Jūsų privalo tenai didėti, ne mažėti'" (*Jer 29, 4–6*). Kitaip tariant: *pats Dievas įsako tremtiniams susikurti gyvenimo turinį*. Pats Dievas įsako išvystyti savo žmogiškumą, kurti bendruomenę, stiprėti dvasiškai ir medžiagiškai. Graikiškojo-stabmeldiškojo tremties nuogumo krikščioniškoji sąmonė nepažįsta ir nepripažįsta. Tačiau čia pat pranašas Jeremijas visa savo pašaukimo galia tremtiniams skelbia: *„Negarbinkite svetimų dievų"* (plg. *Bar 6*). Svetimų dievų vardu galima suprasti ne tik Babilono stabus, bet ir visas kitas kultūrines vertybes, sukurtas svetimos dvasios ir todėl niekad negalinčias virsti tremtiniams *savomis* vertybėmis. Galima jas pasisavinti ir jomis naudotis, tačiau atsimenant, kad jos yra *svetimos*, todėl negarbintinos, kaip yra garbinamos tautinės vertybės. *Tremtinio sąmonė turi pravesti sieną tarp naudojimosi ir garbinimo, tarp įsikūrimo ir susiliejimo*. Ir kai ši sąmonė mūsų tremtiniuose bus išvystyta, tuomet tremties dvasia bus pergalėta.

4. Tremtis kaip žvilgis į ateitį

Yra tikra tremtinių nelaimė sustabdyti savos istorijos laikrodį tą valandą, kurią jie peržengė savo tėvynės sienas. Tautos istorija, vis tiek ar mes joje dalyvaujame ar ne, eina toliau. Gyvenimas išsivysto, gema naujos kartos, atsiranda naujų idėjų, naujų papročių, naujų visuomeninių formų. Gali tauta būti ir labiausiai pavergta, ji vis tiek gyvena ir vystosi. Tuo tarpu tremtiniai, atsidūrę svetur, sustingsta. Jų gyvenimas sustoja. Jie pradeda misti tuo, kas jau praėjo, bet ne tuo, kas dar turi ateiti. Todėl *senienų dvasia* virsta tremtinių būties apsprendėja. Jie patys darosi tarsi archeologinės iškasenos, įdomios tyrinėti, tačiau nebegyvos. Tiesa, tremtiniai ne sykį išsaugo tai, ką jie išsinešė iš tėvynės, bet ne kaip *gyvą pradą*, kuris auga ir išsivysto, bet kaip užbalzamuotą lavoną.

Prieš šitą tad žvilgį atgal reikia pastatyti žvilgį priekin. *Ne praeitis, bet ateitis turi būti istorinė tremtinio kategorija.* Tremtiniai turi įsisąmoninti, kad praeitis jiems yra amžinai uždaryta; kad į senąją tėvynę, į tokią, kokią jie paliko prieš dešimtį ar penkiolika metų, jie niekados nebegrįš, net jeigu kraštas ir pasidarytų laisvas, nes tėvynė jau bus toli nužengusi savo istorijoje, kurioje tremtiniai nebedalyvavo. Nėra tad jokios prasmės tremtyje tik dairytis atgal. Žvilgis atgal žadina laukimą, o laukimas – delsimą. Tremtiniai žlunga kaip tik todėl, kad jie laukia ir delsia, užuot veikę ir kūrę. Jie laukia penketą, dešimtį, penkiolika, dvidešimt metų, paskui pagauna juos nusiminimas, jie moja į viską ranka ir išnyksta. *Todėl žvilgis atgal turi būti nugalėtas žvilgio priekin, laukimas turi būti pakeistas veikimu ir delsimas – kūryba.* Kova prieš senienų dvasią turi būti vedama visu griežtumu.

Tautiniai elementai tremtyje turi išlikti labai ryškūs. Bet jie turi išlikti *gyvi*; vadinasi, jie turi būti taip lygiai kūrybiškai tremtyje išvystomi, kaip buvo išvystomi tėvynėje. Nėra jokios prasmės tiktai kartoti tai, kas yra buvę: reikia kurti naujų vertybių, atsirėmus į tautinį pagrindą. Reikia kurti naujų papročių, naujų šokių ir dainų, naujų drabužių formų; nereikia leisti kalbai sustingti, kaip ji yra sustingusi senosios lietuvių emigracijos arba Kanados prancūzų; nereikia leisti tik senų raštų, bet rašyti ir naujų; nereikia kartoti tik tų idėjų, kuriomis gyvenome prieš dvidešimt metų, bet reikia įsijungti į anttautinę problematiką ir tarti joje *lietuvišką žodį*. Konservavimas tremtyje turi būti pergalėtas nauju kūrybiniu entuziazmu.

5. *Tremtis kaip gyvenimas anttėvynėje*

Kun. Pr. Gaida savo gražioje knygoje „Išblokštasis žmogus" teisingai vadina tremtinį „žmogumi be adreso"[3]. Iš tikro tremtinys yra tasai, kuris yra netekęs egzistencinės savo erdvės: ne tik krašto, tėviškės ir buto, bet *erdvės*, kurioje vy-

[3] *Gaidamavičius Pr.* Išblokštasis žmogus, Augsburgas, 1951, p. 161.

ko visa jo būtis. Tremtis, pasak kun. Gaidos, yra „dvasinis išbloškimas", kai turėta egzistencinė forma nutolsta, ir žmogus lieka visame savo nuogume (ten pat). Leisdamas jūrai Odisėją nuogą išmesti į feakų salą, Homeras simboliškai išreiškė šį žmogaus benamiškumą: *netekęs tėvynės žmogus pasijunta esąs nuogas pačioje būtyje*. Nenuostabu, kad jis ieškosi naujos egzistencinės erdvės, naujos tėvynės, kurion vėl galėtų įleisti šaknis. Ir čia kaip tik pasisiūlo viena iš tremties dvasios pagundų: pilietybę suteikusį kraštą laikyti savo tėvyne. Ne vienas šiandien juk didžiuojasi esąs „naujas amerikonas", „naujas kanadietis".

Prieš šitą tad klaidingą „naująją tėvynę" ir reikia išeiti kovon. *Tremtinys negali turėti naujos tėvynės, kaip jis negali turėti nė naujų tėvų*. Netekęs tėvų, žmogus pasilieka našlaitis amžinai. Netekęs tėvynės, jis pasilieka tremtinys – taip pat amžinai. Tėvynė yra neatstojama ir nepakeičiama. Mėginimas svetimą kraštą laikyti savo „naująja tėvyne" yra savęs apgaudinėjimas, padaręs žmogų kažkokiu keistuoliu. Argi nekeistai mums skambėdavo žodžiai tų svetimšalių, kurie apsigyvenę Lietuvoje ir priėmę Lietuvos pilietybę, sakydavo „mes lietuviai"? Taip lygiai keistai skamba lietuviškose lūpose „mes amerikiečiai" arba „mes kanadiečiai". Šisai klaidingas „mes" yra tremties prasmės išdavimas: tremties kaip liudijimo ir kaip pašaukimo.

O vis dėlto ir tremtiniui reikia egzistencinės erdvės. Ir jam reikia šaknų bei ryšių. *Čigono-valkatos gyvenimas nėra tremtinio gyvenimas*. Tačiau ši erdvė ir šie ryšiai negali būti *geografiniai*: nė vienas tremtinių gyvenamasis kraštas negali virsti jų tėvyne. Ši erdvė ir šie ryšiai negali būti nė *socialiniai*: nė vienos šalies žmonės negali virsti tremtinio tauta. Ši erdvė ir šie ryšiai tegali būti *dvasiniai*: tremtinys tegali turėti tokią egzistencinę erdvę, kuri būtų iškilusi aukščiau už visas *svetimas* geografines erdves ir už visas socialines bei ekonomines aplinkas. Tremtinys tegali gyventi dvasinėje erdvėje ir todėl jaustis egzistuojąs nebe tėvynėje, bet *anttėvynėje*. Kaip šiandien kalbama apie antvalstybę, kuri stovėtų aukščiau už atskiras vals-

tybes, taip lygiai šiandien yra laikas kalbėti ir apie anttėvynę, kurios paskirtis būtų teikti žmogui benamiui naujų ryšių ir naujų šaknų, nebe psichofizinių, pagrįstų krauju, žeme, socialinėmis tapatybėmis, bet tos pačios dvasios ir to paties liudijimo išpažinimu. *Tremtiniai kaip tik ir turi būti šios anttėvynės kūrėjai.* Tėvynės ilgesys, neišnaikinamas kiekvieno tremtinio širdyje, turi virsti ne naikinamąja ugnimi, bet kūrybiniu įkvėpimu, kuris tremtinius vestų anttėvynės linkme. Tremtinys gali ir net turi pasiimti iš gyvenamojo krašto visa, kas yra jame gero. Tačiau jis vis tiek turi jaustis jame svetimšalis, svečias, pakeleivis. Ir šį jausmą jis turi perteikti savo vaikams. Net ir lankydami svetimas mokyklas, net ir kalbėdami svetima kalba, net ir įsijungdami į svetimą gyvenimą, jie visados turi pasilikti *tremtiniai*, vadinasi, žiną, kad jų tėvynė yra ne čia, kad jie čia tik gyvena, tik dirba, bet kad tikrasis jų kraštas, ana „pažadėtoji žemė", yra kitur; kad jie yra įjungti į aukštesnę bendruomenę, *į anttėvynę*, pralaužiančią gyvenamojo krašto sienas. Todėl ne tiek viršinis įsikūrimas kuriame nors krašte ardo tremtinio sąmonę, kiek dvasinis prisirišimas ir pamiršimas, kad *tremtinio vaikai taip pat turi būti tremtiniai.* Kovojant tad su „naująja tėvyne", reikia priešais ją statyti *anttėvynės idėją*, ją tremtiniuose išpopuliarinti ir jų širdysna įdiegti. *Tremtis turi būti mūsų gyvenimas anttėvynėje.*

6. Rezistencijos uždaviniai

Skelbiant tad kovą tremties dvasiai, reikia visų pirma pergalėti tremties kaip pasmerkimo išgyvenimą, vietoje jo išugdant tremties kaip liudijimo ir pašaukimo sąmonę. Toliau reikia vietoje dairymosi atgal ir laukimo skatinti žvilgį į ateitį, kelti kūrybinius užsimojimus, stiprinti tremtiniškojo gyvenimo turinį. Galop vietoje pastangų susirasti „naują tėvynę" reikia skiepyti tremtiniams anttėvynės mintį.

Ligi šiol politinė mūsų vadovybė žvelgė daugiau į lauką: ji žiūrėjo į svetimuosius ir juos informavo apie Lietuvos

bylą. Tai buvo reikalingas darbas. Tačiau ateina laikas žvilgį pasukti ir į savo vidų: dabar reikia sutelkti dėmesį apie mūsų pačių tremtiniškąją bendruomenę, kad ji išliktų ir išsivystytų. Todėl tiek energijos, tiek planų, tiek išteklių didžiausią dalį dabar reikia palenkti lietuviškosios tremtinių kultūros linkme. Dėmesys jaunimui turi būti kuo didžiausias. Tautinės bendruomenės turi būti baigtos organizuoti. Tautinės parapijos išplėstos ir įkurtos ten, kur jų dar nėra. Mokyklos plečiamos. Spauda stiprinama. Priešais mus stovi žiauri dilema: arba mes susikursime savą gyvenimą, arba paskęsime svetimojo bangose.

BŪSIMOJI MŪSŲ VEIKLA

Jos kryptys, uždaviniai ir būdai

Įžanga

Prašydamas mane paskaitos šiam suvažiavimui, bičiulis Adolfas Damušis savo laiške pastebi, kad „kai veikla susitelkia tik prie momento reikalų, ji dažnai paskęsta smulkmenose, netenka polėkio, entuziazmo ir taiklaus ateities įžvelgimo; tokiu atveju būtinai reikia lyg ir minties rekolekcijų, kurių metu padėtis būtų realiai įvertinta, būtų iškelti aukštesni ir platesni idealai"[1]. Tai žodžiai, kurie visiškai tiksliai nusako manosios paskaitos paskirtį, būtent *pasklaidyti mūsų veikloje momento reikalus principų šviesoje* arba, kitais to paties Damušio žodžiais tariant, pateikti „rekomendacijų, kaip efektyviausiai galėtume siekti mūsų pagrindinio tikslo – lietuvių tautos laisvės ir Lietuvos valstybinės nepriklausomybės"[2]. Man belieka įžangoje tik paaiškinti šių norimų rekomendacijų sklaidos eigą bei nubrėžti tolimesnių minčių planą.

1. Mūsų veiklos kryptys

Skelbdami Lietuvoje beveik prieš 40 metų atsišaukimą „Į organiškosios valstybės kūrybą", jo autoriai kvietė lietuviškąją visuomenę rikiuoti savo žygius dviem kryptimis: „1) apvaldyti dabartį ir 2) atverti perspektyvą ateičiai"[3]. Be abejo,

[1] *A. Damušio* 1973 m. liepos 31 d. laiškas.

[2] *A. Damušio* 1973 m. rugpjūčio 9 d. laiškas.

[3] Į organiškosios valstybės kūrybą // „Naujoji Romuva", Kaunas, 1936, Nr. 8, p. 169.

ne viena ano meto pasiūla šiandien jau yra pralenkta; pakitusios laiko sąlygos reikalauja ir pakeisto turinio. Tačiau anos minėtos dvi kryptys tebegalioja ir dabar. Ir mūsų žygiai turi vykti ryšium su dabartimi bei ateitimi. Ir mes turime, iš vienos pusės, apžvelgti tai, kas yra, iš kitos – įžvelgti tai, kas privalėtų būti. Diagnozė ir prognozė apsprendžia ir mūsų „minties rekolekcijas": *diagnozė*, kad neprarastume žemės po kojomis; *prognozė*, kad neužsisklęstume faktiškume. Ne utopija, o viltis yra mūsų apžvalgų bei įžvalgų vedamoji gairė.

Į kokius tad veiklos kelius kreipia mus ši gairė? Netekus tėvynei laisvės, atsidūrėme tokiame mūsų istorijos tarpsnyje, kai nepriklausomos valstybės idealas šviečia tautai kaip aukščiausiasis. Nors tauta gali gyventi ir be valstybės, tačiau šitoks gyvenimas nėra jai normalus, nes *valstybė teikia tautai ir organizaciją, ir autoritetą: valstybėje tauta virsta organizuota galia*. Todėl tautinės sąmonės atbudimas visados eina tautinės valstybės linkui. Ir mūsų tautinis atgimimas esmėje buvo ne kas kita, kaip tautos žygiavimas į savą valstybę. Tas pat kartojasi ir dabar. Būdama prievarta įglausta į svetimą valstybę, mūsų tauta išgyvena ją kaip visapusišką slogutį ir trokšta kuo greičiausiai juo nusikratyti. Tautinės valstybės idealas šviečia dabar ir mums – irgi kaip aukščiausiasis. Atkurti savarankišką valstybę yra dabartinis mūsų uždavinys, kuriam jungiasi visos mūsų pastangos. Tai *politinis* uždavinys tikrąja šio žodžio prasme. Mūsų sąjūdis vykdo jį jau nuo 1941 metų, kai vokiečiai paneigė sukilimo atstatytą krašto suverenumą ir politinę mūsų veiklą nustūmė į pogrindį. Žvelgiant atgal, reikia pripažinti, kad šioje srityje padaryta labai daug: niekad pasaulis nebuvo tiek supažindintas su Lietuva, su jos valstybės klausimu, su politine jos skriauda, su jai paneigtomis teisėmis, kiek šiais trimis dešimtmečiais. Politinėje srityje esame pasiekę tiek, jog Lietuva jokiu atveju nebegalės būti apeita kaip nežinoma.

Vis dėlto šis politinis uždavinys yra daugiau formalinio pobūdžio: jis neturi savyje aiškesnio turinio, nes valstybė teikia tautai tik formą, kurią tauta pripildo sava kultūra. Nūnai, užgožėjus Lietuvą bolševizmui, tauta neteko ne tik valstybinės

formos, bet atsidūrė pavojun netekti ir tų kultūrinių vertybių, kurių ji buvo kūrusi laisvėje ir kurias mes laikėme bei tebelaikome *tikromis*. Bolševizmas juk, kaip žinome, mėgina teikti visuomenei ne tik kitokią socialinę bei ekonominę sąrangą, bet ir kitokią pasaulėžiūrą, ir kitokį meną, ir kitokius mokslo mastus, ir net kitokį žmogų apskritai. O kai su šiuo bolševikiniu kitoniškumu žygiuoja ranka rankon dar ir rusiškasis kitoniškumas, tai tautai pradeda grėsti dvigubas pavojus: netekti žmogiškųjų vertybių jos *komunistinimu* ir netekti tautinių vertybių jos *rusinimu*. Kova už valstybę tokiu atveju virsta kova ne tik už politinę tautos formą, bet ir už žmogiškąjį bei tautinį jos turinį. Prie politinio uždavinio savaime jungiasi *kultūrinis* uždavinys. Nuosekliai tad joks politinis tremties sąjūdis šiandien nėra ir negali būti *grynai* politinis. Nebuvome toksai sąjūdis nė mes. Šalia politinės veiklos visą laiką ėmėmės ir kultūrinių reikalų: čia organizuodami studijų savaites, čia steigdami bei leisdami laikraščių, čia kurdami mokslo bei meno vertybių. Kultūrinis mūsų sąjūdžio įnašas tremčiai yra ne mažiau ryškus, kaip ir politinis įnašas.

Dviem tad kryptimi ėjo ir toliau turės eiti mūsų veikla: *politine kryptimi*, kovojant už valstybinę tautos laisvę, ir *kultūrine kryptimi*, saugant tautos sukurtas vertybes ir kuriant jai naują.

2. *Mūsų veiklos plotas*

Šios dvi kryptys apsprendžia ir mūsų veiklos plotą. Mes nesame nei kolonistai, nei duoneliautojai, o *tremtiniai*, kurie, gražiu Kęstučio Kazimiero Girniaus posakiu, „paliko namus, bet nepaliko nei tautos, nei kovos"[4]. Tai reiškia: tremtiniai nebegyvena tėvynėje kūniškai, tačiau jie gyvena joje dvasiškai; jie gyvena tėvyne ir tėvynei tuo, kad jaučiasi jai atstovaują svetur, jog praneštų pasauliui padarytą nuoskaudą bei kovotų

[4] *Girnius K. K.* Išeivijos ateitis jaunimo perspektyvoje // „Į laisvę", 1972, Nr. 56, p. 5.

šiai nuoskaudai atitaisyti. Tremtinys niekad nėra krašto atžvilgiu užsienietis, net jeigu ir turėtų užsienio pasą. Toksai pasas yra tik jo bėdos išraiška, o dažnai ir įrankis, palengvinąs jo kovą. Nuosekliai tad ir tremtinio veikla niekad neapsirėžia tik užsieniu: *tėvynė yra pirmaeilis tremtinio veiklos plotas;* tėvynė ne tiek kaip geografinė erdvė, kiek kaip tautos lūkesčių išraiška, neuždaroma jokioje erdvėje. Tremtinys glaudžiai santykiauja su sava tauta, ja įtampiai domisi ir jai padeda. Tuo jis veikia *krašte,* nors jam ir nebūtų lemta jo išvysti savomis akimis.

Dar daugiau: *tremtinys lieka tik tol tremtinys, kol jo veiklos svoris yra tėvynė.* Perkėlęs visą savo veiklą užsienin, jis tuojau virsta duoneliautoju ir ištirpsta kitataučių jūroje. Ryšys su kraštu yra tremtinio veiklos atrama ir tremtiniškosios jo sąmonės nuolatinė versmė. Kokiais būdais bei priemonėmis šis ryšys esti vykdomas, tai apsprendžia momento sąlygos bei nuotaika. Kiekvienu betgi atveju kraštas sudaro esminį tremtinių veiklos ploto pradą. Mūsų sąjūdis šį pradą puoselėja visą laiką: mūsų ryšiai su kraštu yra buvę ir likę labai gyvi. O jeigu esame pasisakę prieš kai kuriuos šių ryšių *būdus,* tai tuo paneigėme ne santykius su kraštu, o tik santykius su krašto nelaisvės atstovais bei reiškėjais, nes šios rūšies santykiai reikštų susitaikymą su tautos pavergimu.

Bet ir vėl: nors tremtinys savo dvasia ir gyvena tėvynėje, vis dėlto jis *buvoja svetur.* Šį jo buvojimą svetur teisingai vadiname *tremtimi,* kadangi jis yra ne laisvai pasirinktas, o prievartos primestas; tos pačios prievartos, kuri yra ištikusi ir tautą. Nesusitaikydamas su prievarta tėvynėje, tremtinys iškeliauja svetur, kad čia laisviau kovotų už tautos teises. Ši kova gali būti trumpa, kaip vokiečių tremtinių nacizmo metais. Bet ji gali trukti ir labai ilgai, kaip lenkų atveju po 1831 m. sukilimo. Atrodo, kad mūsų laukia antrosios rūšies likimas. Šiuo atveju tremtinio veikloje atsiveria naujas matmuo: *jo paties būsena svetur.* Kaip tvarkyti šią būseną, kad ji tremtinį išlaikytų gyvą kaip tremtinį, nepaversdama jo duoneliautoju? Kaip ją tvarkyti, kad ji įgalintų tremtinį likti tautos atstovu visą laiką? Štai klausimai, kurie atskleidžia tremtinio veiklai naują akiratį, kurie tačiau šiai veiklai yra tokie pat būtini kaip ir

krašto klausimai. Net būtų galima tvirtinti, kad *tiktai tremties būsenos tinkamas tvarkymas laiduoja tremtinio veiklai sėkmę tėvynės atžvilgiu.* Nes tremtis visados yra tasai pastovas, nuo kurio, tvirtai į jį atsirėmę, įtaigaujame kraštą laisvės linkme.

Mūsų tad veiklos plotas neapsirėžia nei tik kraštu, nei tik tremtimi. Jis apima abi šias dvasines bei socialines plotmes, jungdamas jas vienybėn kaip tikslą su sąlyga. *Mes veikiame kraštui* (tikslas) *per tremtį* (sąlyga).

Visa tai savaime nurodo, kaip mes šių „minties rekolekcijų" metu turime sklaidyti būsimosios savo veiklos uždavinius bei priemones. Tėvynė kaip kryptis ir tremtis kaip kelias yra tie bendriausi rėmai, kuriuose vykdysime savo kultūrinį bei politinį pašaukimą. Kitaip sakant, *mes veikiame tėvynės vadovaujami, tačiau tremties sąlygojami.* Mes negalime atsiriboti nuo tėvynės, nes ji yra mūsų veiklos tikslas. Bet mes negalime atsiriboti nė nuo tremties, nes ji yra mūsų sėkmės sąlyga. Šie du mūsų veiklos plotai yra tiek ankštai sutapę vienas su kitu, jog mūsų veikloje juodu sudaro nedalijamą vienetą, apsprendžiantį visus mūsų svarstymus bei planus. Jų vienybe čia toliau ir vadovausimės.

I. Mūsų vilties pagrindas

Kalbėdami apie mūsų veiklą tėvynės atžvilgiu, visų pirma turime išsiaiškinti, kas yra šios veiklos pagrindas, vadinasi, kuo mes ją remiame, kad ji būtų *tikrovinė*, o ne tik gryna mūsų troškimo išraiška. Suradę tokį pagrindą, turime toliau klausti, ką reikia kasdienoje daryti, kad ano pagrindo nešama viltis vis labiau virstų jos įkūnijimu tautos gyvenime.

1. Utopiniai pagrindai

Tremtinių veikla savam kraštui labai dažnai esti tykoma pavojaus remtis netikroviniu pagrindu ir tuo būdu viltį paversti utopija. Ryškiausias tokio utopinio lūkesčio pavyzdys

yra Adomas Mickevičius. Nepasisekus Lietuvos–Lenkijos sukilimui prieš rusus 1830–1831 metais, Mickevičius, tuo laiku buvojęs užsienyje, užsidarė viename Dresdeno viešbutyje ir rašė trečiąją dalį „Vėlinių", kurias buvo pradėjęs jau 1820 metais, mokytojaudamas Kaune. Šios dalies prakalboje poetas karčiai skundžiasi, kad Europos tautos neatėjusios pagalbon jo tėvynei, kamuojamai „nepermaldaujamų tironų". Tuometinė Mickevičiaus padėtis buvo iš tikro labai panaši į mūsąją: ir mes nesulaukėme pagalbos iš Europos valstybių, ir mūsų kraštą nuteriojo palikuonys tų pačių tironų. Kur tad Mickevičius mėgino ieškoti tolimesnei savo veiklai atramos? Grįžti į savo kraštą jis negalėjo, kaip negalime nė mes. Į kur tad krypo jo dėmesys tėvynei laisvinti?

Vėlinių trečiosios dalies penktojoje scenoje Mickevičius rašo, kad „visa tėvynė Erodo rankon įduota"; kad „keliais dunda vežimų daugybė"; vežimų, gabenančių sukilimo dalyvius Sibiran: „Viešpatie, tai mūsų vaikai! Visi į šiaurę, Viešpatie! Tai toks jų likimas – būti ištremtiems"[5]. Tačiau kas galėtų tai sustabdyti? Kas galėtų išvaduoti niokojamą tėvynę? Atsakydamas į šį klausimą, Mickevičius ir grimzta utopijon. Pasak jo, likęs neištremtas vienas mažas vaikas; jis augąs, tampąs milžinu, didvyriu, tautos žadintoju. „Jis aklas", – sako poetas; „jį veda angelas-bernelis"; tai „baisus vyras", nes „turi tris veidus" ir „tris kaktas"; nuo jo balso „dreba trys pasaulio šalys", būtent: Rusija, Austrija ir Vokietija, kurios tuo metu buvo pasidalijusios Lietuvą–Lenkiją. Tasai vyras „stovi ant trijų karalių vainiko", bet pats jis yra „be vainiko", tai „regimas laisvės vietininkas"[6]. Į šio tad būsimojo didvyrio rankas Mickevičius sudeda savo lūkesčius ir meldžia Dievą, kad paskubintų „jo atėjimą" (p. 92). Taigi *individualinis didvyris* čia yra teikiamas tautai kaip jos vilčių atrama.

Tai mistinės utopijos pavyzdys; utopijos, išaugusios iš romantinės ano meto dvasios. Šį pavyzdį primename čia todėl, kad tremtinius gundančios utopijos keičia, tiesa, savo

[5] Cit. iš: *Biržiška M.* Iš Adomo Mickevičiaus raštų, Kaunas, 1927, p. 91.
[6] Cit. iš: *Biržiška M.* Ten pat, p. 93–94.

pavidalus, bet visados lieka tos pačios esmės. Pavergtos tautos išvadavimo nėra būtina laukti iš kokio nors ypatingo didvyrio. Tačiau lengva jo laukti iš netikrovinių veiksnių ir tuo pačiu pasiduoti utopijai, kaip jai buvo pasidavęs ir Mickevičius. Užtat tremtiniai ir privalo visą laiką kritiškai apsidairyti ir nuolatos save klausti, kuo gi iš tikro remiasi jų viltys tėvynei išlaisvinti.

Sakysime: visi gerai žinome, kaip senesnioji mūsų karta, gyvendama dar Vokietijos stovyklose, karštai laukė karo tarp Amerikos ir Sovietų Sąjungos; telkdama aplinkui šį lūkestį ne tik savo mintis, bet ir savo veiksmus. Taip pat visi žinome, kaip labai dabar mus gundo galimybė karo tarp Sovietų Sąjungos ir Kinijos. Abiem atvejais *karas* peršasi kaip mūsų vilčių pagrindas ir todėl kaip mūsų veiklos atrama bei pateisinimas. O vis dėlto kaip anas Mickevičiaus triveidis bei trikaktis vyras buvo tik romantinio individualizmo, o ne politinės ano meto istorijos išraiška, taip lygiai ir karas tarp pasaulinių galybių mūsosios istorijos tarpsnyje yra *tik išraiška žvilgio atgal*. Kad Lietuva prisikėlė, Rusijai sudužus Pirmojo pasaulinio karo sūkuriuose, tai tiesa. Bet kad Lietuva prisikeltų, sudužus Sovietų Sąjungai sūkuriuose karo su Amerika ar su Kinija, tai yra utopija – ne todėl, kad tokio karo iš viso negalėtų būti, bet todėl, kad šitoks lūkestis priešinasi dabartinei istorijos sąmonei: *dabarties istorija trokšta taikos*. Jeigu tad mes trokštame karo, tuo pačiu susikirstume su mūsų laiko istorine sąmone ir atsidurtume šalia mūsų amžiaus linkmės, kaip šalia savo meto linkmės atsidūrė Mickevičius, manydamas, esą atskiras didvyris pajėgtų sukrėsti Rusijos, Vokietijos ir Austrijos imperijų pamatus. Deja, individualinių didvyrių metas jau buvo praėjęs. Atskiri didvyriai jau nebelėmė tautų likimo. Taip yra dabar su karu. Didžiųjų galybių sankirčio metas, atrodo, yra pasibaigęs. Užuot viena su kita kariavusios, šios galybės pradeda dabar *kalbėtis*. Todėl ir bet kokių pakaitų galima laukti tik iš šio jų pokalbio. Vėliau matysime, kokiu būdu ir mes galėtume tokį pokalbį skatinti bei jį įtaigauti mums norima linkme.

Tokio pat utopinio pobūdžio būtų ir *lūkestis revoliucijos Sovietų Sąjungos viduje*. Diktatūrinė valstybė, valdanti kraštą daugiau nei pusšimtis metų, yra tiek perskverbusi visą gyvenimą, jog jos diktatūra, įsikerojusi kiekvieno žmogaus kasdienoje, neleidžia jam pasiruošti revoliucijai. Tuo tarpu savaimingi sukilimai – jų būta Sovietų Sąjungoje ne vieno – esti diktatūros numalšinami be atodairos į aukų skaičių. Be to, sovietų inteligentija, A. Solženicyno liudijimu, yra per daug neveikli. Tiesa, „ji sutaria įsivaizduodama trokštamą ateitį savam kraštui, būtent visišką laisvę; tačiau ji taip pat sutaria ir nieko neveikti; visi laukia tarsi užkerėti, ar kas nors neatsitiks; ne, nieko neatsitiks"[7]. Net ir partizaninė kova, sėkmingai išmėginta anglų ir prancūzų kolonijose, nebūtų įmanoma Sovietų Sąjungoje – irgi dėl tos pačios neatodairos į aukas. Užuot gelbėjusios tautą, partizaninės kovos greičiau ją pražudytų, nes įgalintų rusus žmones ištremti ir išsklaidyti. Tai, ko savo kolonijose nedrįso nei anglai, nei prancūzai, plačiu mastu drįstų rusai be niekur nieko.

Šie tad du viršiniai veiksniai – karas ir revoliucija – reikia laikyti utopiniais ir todėl nepajėgiais grįsti mūsų vilčių tėvynės laisvinimo atžvilgiu.

2. *Tikrovinis pagrindas*

Ar tai reiškia, kad iš viso negalėtų būti mūsų viltims *tikrovinės* atramos ir kad todėl mūsų veikla tėvynei turėtų apsirėžti tik trumpo bėgimo nuotoliais? Kitaip tariant, ar mūsų viltis galėtų turėti tokį pagrindą, kuris nepaverstų šios vilties utopija? Norint į tai atsakyti, reikia sugretinti Sovietų Sąjungos tikrovę su dabartinės istorijos sąmone. Toks sugretinimas parodytų, kuria linkme eina šios sąmonės išsivystymas ir ar sovietinė tikrovė šį išsivystymą atitinka. Nes *jokia sistema negali išsilaikyti, jeigu ji virsta priešingybe istorijos rai-*

[7] *Solženicyn A.* Offener Brief an die sowjetische Fuehrung, Darmstadt, 1974, p. 5.

dai. Šia prasme Solženicynas ką tik minėtame laiške Sovietų Sąjungos vadams teisingai rašo: „Didžiausias jūsų troškimas yra nekeisti valstybinės mūsų sąrangos ir ideologinės sistemos, kad jį tvertų šimtmečius. Tačiau istorijoje taip nėra. Kiekviena sistema arba išsivysto, arba žlunga" (p. 57). Sovietinė sistema betgi kaip tik neina kartu su mūsų meto istorinės sąmonės išsivystymu. Atvirkščiai, ji stovi šiam išsivystymui skersai kelio.

Juk kas gi yra Sovietų Sąjunga? – *Tarptautiniu atžvilgiu tai kolonijinė rusų valstybė*, paglemžusi eilę tautų ne tik Pabaltijyje, bet ir Kaukaze, ir Sibire. Jeigu Solženicynas šią valstybę vadina baudžiamojo darbo stovykla salynu – „archipelag GULAG"[8], tai mes ją visiškai teisingai galėtume pavadinti pavergtų tautų salynu – „archipelag UGNA" (*ugnetenich narodov*). Juk Sovietų Sąjungoje, pagal jos pačios duomenis, šiandien esama net 149 tautybių, iš kurių mažiausiai 10 turi tarp 40 ir 3 milijonų narių, gyvenančių ne išsklaidytai, kaip žydai, bet aiškiai aprėžtoje geografinėje erdvėje: tai tautybės, turinčios, kalbant tarptautinės teisės terminais, ne tik žmones (*populus*), bet ir teritoriją, vadinasi, abu esminius pradus valstybei kurti. Ir vis dėlto šios tautos yra įjungtos į rusiškosios valstybės sąrangą.

Politiniu atžvilgiu Sovietų Sąjunga yra diktatūrinė valstybė, valdoma vienos grupės iš viršaus ir neleidžianti pasireikšti jokiai politinei tautos ar tautų valiai iš apačios. Solženicynas atvirai sako sovietų vadams: „Jūs esate gryni realistai ir jūs neleisite, kad valdžia išslystų iš jūsų rankų. Todėl jūs neleisite nė parlamentinės dviejų ar daugiau partijų sistemos, neleisite nė tikrų rinkimų"[9]. Šia prasme Sovietų Sąjunga esmiškai nesiskiria nuo buvusių diktatūrų Vokietijoje ir Italijoje ir nuo esamų diktatūrų Ispanijoje ir neseniai dar buvusios Portugalijoje, nors vokiečių rašytojas A. Grassas, didelis komunizmo simpatikas, neseniai paliudijo, esą Vakarų diktatūrose esama daugiau laisvės likučių, negu Sovietų Sąjungoje.

[8] *Solženicyn A.* Nobelevskaja lekcija, Muenchen, 1973, p. 18.
[9] *Solženicyn A.* Offener Brief an die sowjetische Fuehrung, p. 49.

Socialiniu atžvilgiu Sovietų Sąjunga yra kapitalistinė valstybė, tiesa, paneigusi privatinę nuosavybę gamybos bei prekybos, žemės bei jos turtų srityse, tačiau vis dėlto ūkininkaujanti pelno principu valstybės naudai, paversdama individualinį kapitalizmą *valstybiniu* ir tuo būdu pakirsdama šaknis kovai su šiojo piktnaudžiojimu, nes kova su valstybe tokiu atveju virsta kova su pačia socialine sistema, kas diktatūroje esti malšinama, irgi neatsižvelgiant į priemones bei aukas.

Moraliniu atžvilgiu Sovietų Sąjunga yra kolektyvinė valstybė, būtent ta prasme, kad joje asmuo esti taip stipriai palenkiamas visuomenei – sovietų atveju: partijai bei jos ideologijai, jog jis vertinamas tik tiek, kiek jis šiai partijai tarnauja. Jungtinių Tautų 1948 metais paskelbtos žmogaus teisės, saugojančios asmenį nuo valstybinės prievartos, Sovietų Sąjungos yra laužomos kiekviename žingsnyje.

Šios tad keturios savybės – kolonializmas, diktatūra, valstybinis kapitalizmas ir kolektyvizmas – padaro, kad Sovietų Sąjunga virsta *keistu padaru* dabartiniame pasaulio valstybių sąstate; keistu todėl, kadangi istorinė sąmonė juo toliau, juo aiškiau gręžiasi kaip tik sovietinei tikrovei priešinga linkme.

Kolonializmas yra baigiamas nugalėti tautų apsisprendimo teisės. Kiekviena tauta šiandien reikalauja sau laisvės, mažų mažiausia autonomijos savai kultūrai ir savam gyvenimo būdui, kaip baskai Ispanijoje. Istorijos eiga rieda tokia kryptimi, jog bet kokie kolonijiniai likučiai turėtų visiškai išnykti. Be abejo, šiandien dar neįmanoma pasakyti, kokio regimo pavidalo tuomet įgytų tautų laisvė jos santykiuose su valstybe. Viena tačiau yra tikra, kad šis pavidalas būtų laisvės, o ne prievartos įkūnijimas. Tokiu atveju likusi viena, Sovietų Sąjunga nieku būdu negalėtų atsispirti šiam tautų laisvės srautui. Visos tad už savo laisvę kovojančios tautos yra šiandien mūsų kovos sąjungininkės ir tuo pačiu sovietinės sąrangos priešininkės, net jeigu jos ir megztų su ja ūkinių ar karinių ryšių.

Diktatūra šiandien yra pasidariusi tiek nebepakeliama, jog diktatūrinės valstybės yra demokratinių valstybių net viešai peikiamos ir sankcijomis grasomos. Senas dėsnis nesikišti į

kitos valstybės vidaus reikalus vis labiau nebetenka reikšmės demokratijos pažeidimo atveju, pagal gražų Solženicyno posakį: „Ankštoje mūsų žemėje nebėra jokių vidaus reikalų. Žmogaus gelbėjimas glūdi tame, kad visa liečia visus"[10]. Be abejo, didelė bei galinga valstybė gali gana ilgai nepaisyti demokratinės sąmonės išsivystymo. Tačiau ji negali nei šio išsivystymo sustabdyti, nei savos diktatūros pridengti demokratijos skraiste. Ši skraistė darosi vis labiau perregima, ir diktatūrinė sąranga esti vis labiau smerkiama. Atsidaužusi į demokratinę sąmonę istorijoje, kiekviena diktatūra ima galų gale tižti.

Kapitalizmas tebevyrauja, tiesa, ir Vakarų pasaulyje, bet jis čia yra šiandien stipriai sąlygojamas *socialinės teisybės* sąmonės, kuri yra taip pat būdinga mūsų amžiaus žymė. Vakarų kapitalizmas nėra nei tos pačios prasmės, nei tos pačios galios, kaip XIX šimtmečio kapitalizmas, sakysime, K. Marxo laikais. Darbo vertės pajautimas padarė darbą lygiavertį kapitalui, taip kad žmogaus išnaudojimas virto šiandien nebe privatiniu, o jau viešu ir net tarptautiniu reikalu. Nuosekliai tad, kur dirbančiojo išnaudojimas vis dar tebevyksta, ten kyla vis aštresnių socialinių kovų, aidinčių visame pasaulyje ir vis labiau kreipiančių istorijos akis į žmogui daromą skriaudą. Kadangi Sovietų Sąjungoje žmogaus išnaudojimas yra ypatingai ryškus ir net nuožmus, nes tai yra valstybinis išnaudojimas, todėl socialinė mūsų amžiaus sąmonė ir laiko sovietinę valstybę *neteisybės įkūnijimu kaip tokiu*. To neaptemdo nė dabartinis neomarksizmas, plintąs Vakaruose ir laikąs save socialinės teisybės nešėju, nes kaip tik šio neomarksizmo šalininkai neigia Sovietų Sąjungą, vadindami ją socialine marksizmo iškraipa. Todėl juo labiau socialinė sąmonė perskverbia laisvąjį pasaulį, juo labiau aiškėja sovietinio kapitalizmo neteisybė ir juo labiau ši neteisybė yra pasaulio smerkiama. Atsidūrusi gi prieš istorijos teismą, jokia neteisinga ir žmogų skriaudžianti sistema negali tverti ilgą laiką.

[10] *Solženicyn A.* Ten pat, p. 60.

Kolektyvizmas prieštarauja dabartinei žmogaus vertės bei jo laisvių sąmonei, kuri šiandien yra pasidariusi ypatingai aštri. Sovietų Sąjungos nusikaltimai šiuo atžvilgiu yra gal net labiau pastebimi, negu kurie kiti. Šiandieninis pasaulis nebežiūri į žmogaus teisių pažeidimą sovietų valstybėje abejingai. Nei intelektualų persekiojimai, nei religijos gniaužimas, nei žodžio priespauda nepraeina negirdimos. Tuo būdu Sovietų Sąjunga vis labiau virsta *moraline atgyvena* dabarties istorijoje. Ji pradedama laikyti praėjusia savo esmėje, o buvojančia tik todėl, kad dar nesusitelkė pakankamai jėgų šiai atgyvenai pašalinti. Šitoks istorinės sąmonės nusistatymas tos ar kitos sąrangos atžvilgiu visados yra šiai sąrangai mirtinas.

Šita tad ketveriopa priešingybė tarp sovietinės valstybės ir dabartinės istorinės sąmonės kaip tik ir yra atrama mūsų vilčiai. Atmesdami viršinius veiksnius kaip utopinius, mes regime minėtoje vidinėje priešingybėje *tikrovinį veiksnį* mūsų kovai už tautos išlaisvinimą; tikrovinį ta prasme, kad *dabartinės istorijos sąmonė stovi mūsų pusėje ir išsivysto mūsų naudai.* Jos spaudimas į sovietinę tikrovę darosi kas kartą vis didesnis. Negalėdama gyventi užsisklendusi, kaip Stalino laikais, Sovietų Sąjunga esti priversta megzti įvairių ryšių su laisvuoju pasauliu ir tuo pačiu patekti į šio pasaulio kritikos ugnį. Ir juo labiau sovietai atsiveria, juo labiau jie esti spaudžiami tarptautiškai, politiškai, socialiai ir moraliai. Šia prasme iš tikro galima kalbėti ne tik apie galimą, bet jau net ir apie prasidėjusią sovietinės tikrovės *kaitą* ano spaudimo įtakoje. Gali ši kaita tuo tarpu būti dar tik labai paviršutiniška, sykį betgi prasidėjusi, ji skverbiasi vis gilyn, pasak paties V. Lenino žodžių: „Jei vergas suvokė, kad jis nebe vergas, ponas jo jau nebepaklupdys".

Istorinės sąmonės spaudimą reikia laikyti visiškai tikroviniu ir didžios reikšmės veiksniu, nes jis šiandien įtaigauja visus ir visur. Jis neišvengiamai įtaigauja ir Sovietų Sąjungą. Parašytoje, bet nepasakytoje savo kalboje Nobelio premijos proga Solženicynas pasakoja, kaip jis, švęsdamas savo amžiaus 50-ties metų sukaktį, buvo pasveikintas žinomų Europos rašytojų ir čia pat priduria: „Jokia mane ištikusi prievarta neli-

ko jų nepastebėta. Man pavojingomis savaitėmis, kai buvau išmestas iš rašytojų sąjungos, anie žymūs pasaulio autoriai sukūrė aplinkui mane *apsaugos pylimą*, gelbėjusį mane nuo piktiausių persekiojimų"[11]. Pasaulio nuomonės spaudžiami, sovietai iš tikro nedrįso griebtis kraštutinių priemonių Solženicynui sudrausti. Štai kodėl pats Solženicynas ir atsako į dažnai girdimą priekaištą, esą valstybinė prievarta negali būti įveikta *žodiniu būdu*. „Nepamirškime, – rašo jis, – kad prievartos vienos sau nėra, kad ji pati viena yra nepajėgi buvoti. *Ji visados yra susijungusi su melu*. Tarp judviejų esama artimos giminystės ir jų abiejų prigimtį atitinkančio ryšio. Prievarta gali laikytis tik pridengta melu... Kiekvienas, kuris padaro prievartą savo metodu, turi rinktis melą savo principu"[12].

Bet kaip tik čia ir slypi mirtina prievartinės sistemos silpnybė. Kai tik melas atskleidžiamas, prievarta netenka atramos. Kai principas parodomas kaip melagingas, metodas netenka veikmės. „Kai tik melas, – sako Solženicynas, – išsisklaido, prievartos nuogybė darosi šlykšti, ir pati prievarta išsekusi sunyksta". Nuosekliai tad Solženicynas ir kviečia pasaulio rašytojus bei menininkus „nugalėti melą"[13]. Jo kvietimas tačiau tinka ne tik literatūrai bei menui, bet ir kiekvienai kitai laisvo žmogaus veiklai Vakarų pasaulyje. Juk jeigu mūsosios istorijos sąmonė, kaip sakyta, vis labiau darosi sovietinės tikrovės priešingybė, tai šios tikrovės melo atskleidimas neišvengiamai parodo ją esant šlykščią ir tuo pačiu vis labiau pakerta jos buvojimo šaknis: be melo priedangos ši tikrovė gyventi negali. Ar tai nėra nurodymas ir konkrečiai mūsų veiklai ateityje?

II. Mūsų veiklos uždaviniai

Prieš pradėdami kalbėti apie konkrečius mūsų veiklos uždavinius, kurie galėtų vesti mūsų kovą tautos laisvės linkme, turime visų pirma pastebėti, kad istorinė dabarties sąmonė

[11] *Solženicyn A.* Ten pat, p. 58.
[12] Ten pat, p. 64.
[13] Ten pat, p. 66.

kaip mūsų vilties pagrindas yra *ilgo laiko matmuo* (*dimension*). Iš tikro būtų utopija tikėtis, kad krašto išlaisvinimas pasaulio nuomonės spaudimu galėtų ateiti greitai. Istorijos eiga dirba, tiesa, mūsų naudai, bet ji dirba lėtai, nes eina ne staigaus smūgio, o pamažu stiprėjančio išsivystymo keliu. Be abejo, staigus smūgis taip pat yra galimas. Tačiau kadangi šiandien jo niekas nenori, todėl juo nė negalima grįsti mūsų pastangų. Mums reikia susitaikyti su mintimi, kad mūsų uždaviniai tėvynės atžvilgiu yra *ilgalaikė veikla* ir kad šios veiklos erdvė yra *ilgalaikė mūsų tremtis*. O tai apsprendžia tiek vidinę mūsų nuotaiką, tiek viršinius mūsų užmojus.

1. *Ilgalaikės tremties organizavimas*

Maždaug prieš 20 metų klausė mane vienas mums visiems pažįstamas visuomenininkas, mokslininkas ir rašytojas, ar ašen tikįs, kad mes dar grįšime Lietuvon. Jam atsakiau, netikįs. Tada jis tarė: „Jei aš šitaip galvočiau, nebegalėčiau gyventi". O vis dėlto jis gyveno ir tebegyvena sulaukęs jau per 70 metų. Tačiau tasai nuolatinis lūkestis, kad štai gal jau rytoj, gal poryt, gal po mėnesio ar po metų kitų grįšime tėvynėn, stipriai įtaigavo minėto asmens darbus: jie buvo ir liko *smulkūs*; tiesa, naudingi bei reikalingi, bet neplaningi ir be aiškaus tikslo. Psichologiškai tai lengva suprasti, kas buvoja laukiamojoje stoties salėje, traukiniui vėlinantis, nesiima juk sistemingesnių ar platesnių dalykų. Kam gi kurtis, apsirūpinti, planuoti, veikti, siekti, jei traukinys kiekvieną valandą gali nušvilpti ir mus pakviesti kelionėn atgal? Be abejo, šitokia nuotaika rodo gilią subjektyvią tėvynės meilę, tačiau ji kenkia *objektyviam* tos pačios tėvynės reikalui. Nuolatinio lūkuriavimo apimta siela nesiryžta griebtis didesnio užmojo darbų, pasitenkindama, kaip ir visi „laukiamojoje salėje", dienos reikalavimais. Tai pateisinama trumpos tremties atveju, bet tai nepateisinama ilgalaikės tremties šviesoje.

Šią tad lūkuriavimo nuotaiką istorinė dabarties sąmonė ir keičia iš pagrindų. Mes visi turime drįsti sau patiems prisi-

pažinti, kad *tėvynėn negrįšime nė vienas*. Be abejo, tai skaudu širdžiai, bet tai vaisinga dvasiai. Mat šitoks atvirumas sau pačiam išveda tremtį iš „laukiamosios salės" į kūrybos plotus. Jeigu negrįšime patys, tai reikia griebtis veiklos, kad grįžtų mūsų *darbai*. Nes grįžti yra tremtinio pašaukimas. Ar tremtinys grįš pats, yra antrinis dalykas. Svarbu, kad tėvynėn grįžtų tai, dėl ko jis yra palikęs savo kraštą. O jis paliko jį todėl, kad ten nėra laisvės kurti. Tuo tarpu svetur jis šios laisvės turi, užtat ir privalo vykdyti tai, ko tautai neleidžiama krašte. Ilgo laiko akivaizdoje tremtis virsta ne lūkuriavimu, o *kūrybiniu buvojimu*. Dabartinė istorinė sąmonė – jos pobūdis ir jos eiga – mus kaip tik ir stumia į šitokį kūrybinį buvojimą. Palikdama mus mirti tremtyje, ši sąmonė reikalauja iš mūsų, kad mes nemirtume *visiškai*: ***non omnis moriar***, tariant Horacijaus žodžiais. O šis „nevisiškai" yra įnašas mūsų tautai. Jis gali būti labai įvairus: lietuviškai išauklėtas vaikas, parama lietuviškai veiklai, svetimtaučių informacija, knyga, paveikslas, muzikinis kūrinys – vis tai anas Horacijaus *non omnis*, kuris pergyvena mūsų būtybę ir įsijungia į kultūrinį tautos lobyną.

Pereiti nuo lūkuriavimo į veikimą reiškia pereiti nuo smulkių bei atsitiktinių darbelių į plačių bei planingų užmojų vykdymą. Jeigu mūsų tremtis virsta ilgamete, tai mūsų darbai kaip įnašas tautai turi virsti ilgalaikiais. Tokiu atveju mums nepakanka kurti atsitiktiniu ir net palaidu būdu, bet *reikia tremtį organizuoti, organizuojant mūsų kūrybą*. Tiesa, mes jau turime ne vieną mokslo bei meno, visuomenės bei politikos instituciją, kuri įsteigta ne šiai dienai, o *visai tremčiai*: Pasaulio Lietuvių Bendruomenė, VLIKas, Lituanistikos institutas, Lietuvių katalikų mokslo akademija, Lietuviškoji opera, Muzikologijos archyvas, Pasaulio lietuvių archyvas, įvairūs lietuviškosios knygos klubai bei leidyklos. Mes turime taip pat ne vieną užsimotą ar net jau ir ištesėtą didžiulį planą: lietuviškoji enciklopedija, lituanistinė enciklopedija anglų kalba, Lietuvos istorijos šaltinių leidimas, religinių knygų serija, įvairūs mokslo metraščiai ir dailiosios literatūros antologijos. Tai gražūs ir net nuostabos verti užmojai. Įsižiūrėjus į juos betgi arčiau, lengva pastebėti, kad jie dažniausiai

yra *pavienės iniciatyvos vaisius*: jie yra atskirų asmenų sumanyti ir atskirų asmenų ant savo pečių nešti arba nešami. Ir štai ši pavienė iniciatyva bei našta ilgalaikės tremties atveju turi būti papildyta *organizuota iniciatyva bei našta*. Pradėti užmojai turi būti tęsiami visuomeniniu plotu, kad tuo būdu įgytų daugiau gyvybės ir didesnio svorio; kad jų vykdymas negrėstų išsisemti bei nutrūkti. Be to, turi kilti naujų užmojų, ypač tokių, kurie papildytų kultūrines mūsų tautos spragas, vis labiau ryškėjančias tėvynėje.

Kiek ir kaip Lietuvių fronto bičiulių sąjūdis jungtųsi į šią planingą bei organizuotą veiklą, yra konkrečių siūlymų bei svarstymų dalykas. Viena tik aišku, kad *mūsų sąjūdis tokios veiklos turi imtis*. Mes jau ne kartą esame buvę ilgalaikių užmojų pradininkai. Šį tad pradininko vaidmenį reikia mūsų sąjūdžiui vykdyti ir toliau; vykdyti taip, kad senieji ir naujieji užmojai būtų planuojami ne trumpiems nuotoliams, o ilgalaikiam mūsų pasilikimui svetur. Tremtis turi mums visiems virsti erdve, kurioje ne lūkuriuotume, o veiktume tolimai perspektyvai, kad netektų mirti visiškai.

Ryšium su tremtimi kaip ilgalaikiu matmeniu *kinta* ir *mūsų nusistatymas medžiaginių vertybių atžvilgiu*. Šios vertybės yra pagalbinės kiekvienu atveju: tai jų esmė bei prasmė. Vis dėlto jų pagalba gali būti skirtinga priklausomai nuo to, ar ji skiriama dabarčiai, ar ateičiai. Galima, sakysime, telkti pinigo tam, kad padėtum *būsimai Lietuvai* atsikurti, kai ji atgaus laisvę. Bet galima pinigo telkti ir tam, kad padėtum *lietuviškajai tremčiai* vykdyti savą pašaukimą. Pirmosios rūšies pagalba yra prasminga tik tada, kai tėvynės atsistatymas yra įžiūrimas netolimoje ateityje. Jeigu jis betgi yra nežinomos ateities dalykas, tuomet ruošimasis padėti būsimajai Lietuvai *medžiaginiu būdu* nustoja prasmės, nes medžiaginės vertybės ilgo laiko eigoje kinta tiek vertės, tiek naudojimo, tiek galop savininko atžvilgiu. Tokiu atveju medžiaginė parama būsimajai Lietuvai esti grasoma visiškai tikro pavojaus sudilti ir net išnykti. Dėl šios priežasties ilgalaikė tremtis savaime reikalauja, kad medžiaginių gėrybių pagalba būtų telkiama ne ateičiai, o dabarčiai; ne būsimai Lietuvai, o esamai lietuviškajai tremčiai.

Nesusipratimas tad testamentais palikinėti didesnes sumas būsimosios Lietuvos įstaigoms, kai čia pat tremtyje esančios įstaigos negali išvystyti tinkamos veiklos kaip tik dėl lėšų stokos. Esama betgi šį reikalą gerai suprantančių asmenų, kurie savą medžiaginę paramą teikia kaip tik *čia, tremtyje,* nelaukdami nei savo pačių mirties, nei Lietuvos laisvės atgavimo. Tai pats sveikiausias ir vaisingiausias nusistatymas medžiaginių vertybių atžvilgiu. Medžiaginės vertybės tuo ir skiriasi nuo dvasinių vertybių, kad jų vertė visados esti didžiausia *dabartyje.* Reiktų tad šią dabarties sąmonę mūsų tremtyje skleisti bei organizuoti. Čia mūsų sąjūdžiui gali būti gera dirva.

Tas pat tinka ir įvairiems fondams, kurie pagrindinį savo kapitalą telkia bei saugo *kaip dovaną* laisvai Lietuvai, o tremties uždaviniams skiria tik nuobiras. Iš kur jie žino, kad ilgalaikės tremties akivaizdoje jie šią dovaną tėvynei įteikti galės? Dovana tėvynei – pati didžiausia ir nenykstanti – yra ne medžiaginių gėrybių suma, o tai, ką už šią sumą yra padarę tremtiniai sava kūryba. Apskritai ilgametė tremtis reikalauja visą medžiaginių gėrybių reikalą iš *naujo* permąstyti ir pertvarkyti. Kaip? Tai kiekvieno pasiturinčiojo asmens ar pinigus valdančiosios institucijos uždavinys ir net pareiga. Čia keliame tik patį principą, būtent: *medžiaginės gėrybės turėtų būti naudojamos čia pat suplanuotiems bei vykdomiems darbams, nes didžiausia parama tėvynės ateičiai yra kūrybiškai vaisinga tremties dabartis.*

2. *Etinė pasaulio informacija*

Istorinei dabarties sąmonei yra visų pirma būdinga tai, kad *etinis* gyvenimo atžvilgis įgyja vis daugiau svorio ryšium su juridiniu atžvilgiu. Tai reiškia: formalinės teisės šiandien yra mažiau paisomos, užtat jautriau yra atveikiama į dorinius žmogaus reikalavimus. Šiandien taip stipriai pabrėžiamas ir visų pasaulėžiūrų skelbiamas humanizmas yra juk iš esmės etinio pobūdžio, į juridines normas vargu ar iš viso

suvedamas. To paties pobūdžio turi ir Žmogaus teisių deklaracija, kurios įvadas aiškiai sako, kad šios teisės skelbiamos „kaip bendrasis idealas, kurio siektų visos tautos bei valstybės". Todėl dabartinė viešoji nuomonė beveik nė nesidomi grynai formalinių teisių vykdymu ar nevykdymu. Užtat ji stropiai stebi *dorinius* žmogaus pažeidimus. Sakysime: viešoji Amerikos nuomonė jaudinosi ne todėl, kad Simo Kudirkos išdavimas pažeidė tą ar kitą JAV įstatymą, vadinasi, *juridinį dėsnį*, o todėl, kad čia buvo pažeistas žmogiškumas, vadinasi, *etinis dėsnis*. Žmogiškumo pažeidimas esti smerkiamas, net jeigu juridiškai jis ir būtų tvarkoje, pavyzdžiui, Solženicyno ištrėmimo atveju. Tuo tarpu grynai formalinės teisės pažeidimas visuomenės beveik nebejaudina.

Šitokio posūkio šviesoje kinta ir mūsų veiklos *būdas* kovoje už savo krašto laisvę. Ir mums reikėtų pereiti nuo kovos prieš mūsų *teisės* pažeidimą į kovą prieš mūsų *žmogiškumo* pažeidimą. Kitaip sakant, mums reikėtų šiandien ne tiek pabrėžti formalią teisę į valstybę, kiek rodyti žmogiškumo žalojimą netekus valstybės. Konkrečiai kalbant, mums reikėtų iš dalies keisti, iš dalies papildyti mūsų informaciją svetimiesiems ir net sau patiems. Ligi šiol informavome kitus daugiau apie *Lietuvą* ir sulaužytas jos teises. Tai buvo būtina, nes pasaulis apie mus per mažai žinojo. Dabar ateina laikas informuoti kitus apie Lietuvos *užgrobiką kaip žmogiškumo pažeidėją*, vadinasi, nuo juridinės informacijos pereiti į etinę informaciją. Sakysime: šiandien reikėtų ne tiek skelbti pasauliui, kad sovietai, persekiodami tikinčiuosius, laužo savo pačių *įstatymus* (juridinis atžvilgis), kiek tai, kad tuo jie pažeidžia *žmogiškumą* (etinis atžvilgis), reikalaujantį laisvės visoms religijoms ir visiems įsitikinimams. Apskritai reikėtų šiandien pasauliui labai įsakmiai parodyti, kad *sovietinė tikrovė iš tikro yra etinė dabartinės istorijos priešingybė.*

Šiam reikalui kaip tik ir galėtų būti naudingi anie anksčiau minėti keturi Sovietų Sąjungos bruožai: kolonializmas, diktatūra, kapitalizmas ir kolektyvizmas. Ne visi jie yra buvę *vienodai* išryškinti tiek mūsojoje informacijoje, tiek mūsų pačių veikloje.

Labiausiai pasauliui šiandien yra pažįstamas *diktatūrinis* sovietinės tikrovės bruožas. Čia vargu ar dar reikėtų ką nors pridėti. Užtat jau žymiai silpniau yra išryškintas *kolonijinis* Sovietų Sąjungos pobūdis. Pasaulis vis dar tebetiki, kad didžiulis sovietų pasistūmėjimas į Vakarus yra buvęs grynai atsitiktinė buvusio karo pasėka. Karas yra tebelaikomas šio pasistūmėjimo priežastimi. Iš tikro betgi karas yra buvęs sovietams *tik proga* įvykdyti kolonijinėms savo užmačioms. Todėl mūsų uždavinys ir būtų išryškinti planingą kolonijinį sovietinės valstybės plėtimąsi tiek Europoje, tiek Azijoje parodant, kad ši valstybė yra išaugusi ne normaliu keliu didėjant rusų tautai, o nuolatiniu nerusiškų žemių bei tautų grobimu tiek seniau, tiek dabar. Šitokia informacija, pagrįsta istoriniais duomenimis, darytų dabarties sąmonei gilios įtakos, kadangi tautų vadavimasis iš kolonijinių valstybių šiandien yra jau savaime suprantamas dalykas. Valstybės, kurios savų kolonijų yra netekusios, psichologiškai lengvai pritartų mūsų pastangoms, net jeigu viešai apkaltinti Sovietų Sąjungos *tuo tarpu* ir nenorėtų. Todėl reikia džiaugtis ir sveikinti, kad mūsų mokslo vyrai ruošia tokių veikalų, kaip pavergtų tautų spyrimasis rusiškajam kolonializmui (V. Vardys) ar tautų apsisprendimo teisė etiniu bei socialiniu atžvilgiu (Br. J. Kazlas). Paskelbti svetimomis kalbomis, tokie veikalai kaip tik atskleistų sovietinės tikrovės ir dabartinės istorinės sąmonės priešingybę tautų laisvėjimo požiūriu.

Kiek geriau šiandien yra pasauliui atskleistas *žmogaus asmens pažeminimas* sovietinėje sąrangoje arba lenkiant jį partijos ideologijai bei valstybės reikalui, arba sunaikinant bent moraliai, jeigu jis lenkiamas nesiduoda. Šis asmens pažeminimas eina ranka rankon su pagrindinių žmogaus teisių laužymu, ir nemažai tokio laužymo atvejų Vakarai jau yra sužinoję. Tačiau šie atvejai yra per mažai naudojami *mūsų kovai*: jie pradingsta laikraščių skiltyse, netekdami savo dokumentiškumo, nebūdami giliau nagrinėjami, sisteminami ir svetimiesiems pateikiami kaip sovietinės tikrovės vaizdas. Tuo tarpu žmogaus teisių laužymas Sovietų Sąjungoje kaip tik sudaro patį žiauriausią šios tikrovės bruožą: tai antihumanizmas giliau-

sia šio žodžio prasme. Todėl ir reikėtų šį bruožą žymiai uoliau ryškinti. Reikėtų taip pat apsvarstyti, ar kai kurių atvejų, sakysime, Simo Kudirkos, nebūtų galima kelti Žmogaus teisių komisijoje Hagoje. Galimas daiktas, kad ten ne visados laimėtume. Tačiau kiekvienu atveju pasaulis patirtų sovietų naudojamas priemones žmogui slėgti. Medžiagos šiam reikalui esama pakankamai. Reikėtų tik ją skelbti bei atitinkamoms instancijoms pateikti. Gera, kad Religinė šalpa leidžia ligi šiol pasirodžiusias „Lietuvos Bažnyčios kronikas". Vis dėlto jų išleidimo *lietuvių kalba* anaiptol nepakanka. Jas reikia visų pirma skelbti *svetimomis kalbomis* ir planingai išsiuntinėti bei naudoti informuojant svetimuosius. Tas pat pasakytina apie Lietuvos kunigų bylas. Reikėtų taip pat žymiai dažniau klabinti ir Amnesty International: kiekvienas nuteisimas už *religinius veiksmus* turėtų atsidurti *Amnesty International* forume.

Beveik visiškai mūsų informacijoje yra pamirštas *socialinis* Sovietų Sąjungos bruožas, būtent: nuolatinis žmogaus skurdimas, nepaliaujamas jo apiplėšimas valstybės naudai, biurokratijos sauvalia, apskritai visa ana slogi *sovietinė kasdiena. Šia prasme Vakarų pasaulis dar nėra praregėjęs. Ir gal kaip tik čia slypi priežastis, kodėl šio pasaulio jaunimas, karštai trokšdamas socialinės teisybės, yra pasidaręs imlus komunizmui nė nenujausdamas, kad įkūnytas komunizmas yra sykiu ir įkūnyta socialinė neteisybė.* Jaunimas net nė nenuvokia, kaip atrodo sovietinė kasdiena socialiniu atžvilgiu, kiek esama ten neteisybės kiekviename žingsnyje ir kaip sunku yra ten patenkinti net paprasčiausius kasdienos reikalus. Mūsų tad uždavinys ir būtų išryškinti socialinį sovietinės tikrovės vaizdą kovojant ne tik prieš politinį bei ideologinį, bet ir prieš socialinį žmogaus paniekinimą. Šia prasme mūsų informacija nėra gerai nė pradėta. O medžiagos šiam klausimui teikia ne tik žinios iš tėvynės, bet ir pati sovietinė dailioji literatūra, kuriai sovietinės kasdienos vaizdas visados yra būtinas *pradedamasis taškas* būsimam sovietiniam idealui nušviesti. Šį pradedamąjį tašką, vadinasi, tai, *kas yra,* kaip tik ir turėtų paregėti Vakarų žmogus, ypač vakarietiškasis jaunimas, kovojąs už socialinės teisybės atstatymą Pietų Amerikoje ar Pietų Afrikoje, o nematąs tos pačios

socialinės neteisybės Rytų Europoje. Nuosekliai tad mums būtų būtinas veikalas – šalia tautų spyrimosi ir jų apsisprendimo, – aprašąs *socialinę* sovietinę kasdieną.

Toksai sovietinės tikrovės bruožų ryškinimas ir sudarytų etinę mūsų informaciją kaip juridinės bei politinės informacijos *papildą*. Trumpai tariant, *etinės informacijos uždavinys būtų atskleisti sovietinės tikrovės melą* ir tuo būdu, pasak Solženicyno, padaryti, kad sovietinė prievarta taptų šlykšti istorinei dabartinio pasaulio sąmonei. Tuo esmiškai prisidėtume prie šios sąmonės spaudimo į sovietinę tikrovę ir tuo pačiu prie mūsų tautos laisvinimo, nes mums reikia šiandien gerai įsisąmoninti, kad *politinis išsilaisvinimas ateis paskutinis. Laiptai į jį yra etinis* ir *socialinis žmogaus išlaisvinimas*. Į šį tad ir turėtų būti dabar nukreiptas mūsų dėmesys.

3. *Geležinio branduolio kūrimas*

Šios paskaitos pradžioje sakėme, kad tremtis yra sąlyga veiklai tėvynės reikalams ir kad todėl ji sudaro erdvę, kurioje esti atitiesiamos tėvynei daromos skriaudos. Dar daugiau: *tremtis pasiteisina istoriškai tik tuo atveju, kai virsta užuovėja, puoselėjančia vertybes, niokojamas krašte*. Todėl, kalbėdami apie mūsų laisvės kovą, turime bent trumpai dirstelėti ir į tremtį, pasiklausdami, kokiu būdu ji galėtų ana užuovėja virsti ir ar nereiktų mums ir čia kai ko iš naujo permąstyti bei pertvarkyti?

Savo veikale „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" St. Šalkauskis, sklaidydamas istorinę lietuvių tautos nesėkmę tuo metu, kai ji buvo sąjungoje su Lenkija, didžiausią ano laiko nelaimę regi liaudies ir šviesuomenės persiskyrime – ta prasme, kad šviesuomenė sutelkė savyje medžiaginę galią, tačiau nutolo nuo tautos kamieno, prisiimdama svetimą kalbą ir rūpindamasi tiktai valstybe, o tautinės kultūros kūrimą palikdama vienai tik liaudžiai. „Tokiu būdu, – sako Šalkauskis, – liaudies ir šviesuomenės kultūros... ėjo priešingais krypsniais: pirmoji tenkino tautinius reikalus, antroji tarnavo iš pradžių vals-

tybės, o paskui – vien savosios klasės naudai"[14]. Šviesuomenė, „atskilusi nuo tautinio kamieno, nustojo pusiausvyros ir pasidarė nepaprastai jautri išlaukinių įtakų veikmei"[15]. Šalkauskio pažiūra, šisai „liaudies ir šviesuomenės persiskyrimas tautinės kūrybos srityje buvo užsimezgimas gilios dramos mazgo, kurį atmezgė (tik) tautinis atgimimas"[16].

Skaitant šiuos žodžius, savaime ateina galvon rūpesčio kelias klausimas: *ar ana senoji mūsų tautos drama nesikartoja dabar mūsų tremtyje?* Juk mūsų tremtis yra būdinga tuo, kad *mes liaudies iš viso neturime.* Jeigu jos dalis ir buvo atkilusi iš Lietuvos, tai šiandien šios dalies vaikai yra jau nebe liaudis, o šviesuomenė. Tiek turtu, tiek išsilavinimu, tiek užsiėmimu mūsų tremtiniai yra peržengę liaudinės kultūros laipsnį. Ir taip yra visuose kraštuose – net ir ten, kur iš sykio lietuviams kiek sunkiau sekėsi, kaip Australijoje ar Pietų Amerikoje. Tačiau dabar jie ir ten yra pasiekę aukštesnio lygio. „Tik didieji tinginiai ir girtuokliai namų neįsigijo", – šitaip apibūdina V. Šliogeris Australijos lietuvius[17], tuo išreikšdamas bendrą mūsų padėtį tremtyje, suprantant „savus namus" kaip pakilesnio būvio prasmenį.

Šisai mūsų tautiečių pasistiebimas viršum liaudies kultūros, savaime suprantama, mus džiugina, nes rodo mūsų ryžtą bei sugebėjimą net ir sunkiausiose sąlygose, net ir svetimiausiuose kraštuose ne smukti, o kilti, nesyk pralenkiant net čiabuvius. Iš kitos betgi pusės, reikia šį pasistebimą laikyti ir grėsme, atsimenant, kad mūsų kilstelėjimas viršum liaudies yra ne kas kita, kaip perėjimas į *miesčionijos lygį.* Tuo tarpu miesčionijai visados gresia pavojus suburžuazėti. Miesčioniškumo esmė juk glūdi *naudojimesi* kultūros gėrybėmis nesirūpinant ir net nesidomint jų *kūrimu.* Ženklų, kad ir mūsų beliaudė tremtis suka tokio gryno naudojimosi keliu, yra gana

[14] *Prof. Šalkauskis St.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933, p. 16.
[15] Ten pat.
[16] Ten pat, p. 15.
[17] *Šliogeris V.* Apie Australijos lietuvius // „Tėviškės žiburiai", 1973, lapkr. 8.

apstu. Tuo tarpu tai ši mūsų miesčionija, kaip ir kadaise senoji mūsų aristokratija, yra sukaupusi medžiaginę mūsų tremties galią. Ar ji susipras panaudoti šią galią tautinei kultūrai kurti? Ar ji nepradės, kaip ir senoji aristokratija, rūpintis, Šalkauskio žodžiais tariant, tik savąja klase? Jei mūsų miesčionija iš tikro kreiptų savo gyvenimą buržuazine linkme, tuomet mūsų tremtyje mažu mastu vyktų ta pati tautinė drama, kokia didžiu mastu vyko senojoje Lietuvos valstybėje, būtent: nemokėti suderinti, kaip Šalkauskis sako, „jėgos galybės su tautine išmintimi"[18] arba *nemokėti palenkti medžiaginės galios kultūrinei kūrybai.*

Tačiau tai dar ne viskas. Kaip lietuviškoji šviesuomenė senojoje Lietuvos valstybėje, taip ir tremtininkiškoji šviesuomenė dabartyje yra nepaprastai jautri svetimų veiksnių įtakai kalbos, papročių, gyvenimo būdo ir įvairiais kitais pavidalais. Senoji Lietuvos aristokratija šiai įtakai pasidavė ir todėl žlugo tautinei kultūrai. Ar šios rūšies įtakai pasiduos ir tremties miesčionija? Štai lemiantis klausimas. Nes suburžuazėjusi ir susvetimėjusi tremtis nėra sąlyga veiklai tėvynės reikalams. Tokia tremtis nėra užuovėja kultūrinėms vertybėms puoselėti. Suburžuazėjusi ir susvetimėjusi tremtis nepaprastai siaurina laisvės kovos erdvę. Jeigu tad svetimi veiksniai iš tikro apvaldytų beliaudę mūsų šviesuomenę, tuomet mūsų tremčiai tiktų tie patys Šalkauskio žodžiai, kuriuos jis taiko senajai mūsų aristokratijai: „Lietuviai negalėjo sukurti nei pastovios valstybės, nei pilnutinės tautinės civilizacijos"[19].

Šie du beliaudės mūsų tremties pavojai – buržuazėjimas ir svetimėjimas – verčia mus susimąstyti ir klausti, ką daryti, kad mūsų pasiektas aukštesnis lygis tiek medžiaginiu, tiek dvasiniu atžvilgiu nevirstų tautiniu pavojumi ir net grėsme, kaip jis jau sykį buvo jais virtęs mūsojoje istorijoje?

Nėra abejonės, kad visų pirma mums reikia *kovoti* su prasidėjusiu mūsų buržuazėjimu, kad reikia *žadinti* mūsų mies-

[18] *Šalkauskis St.* Min. veik., p. 15.
[19] Ten pat.

čionijoje pareigos jausmą kultūra ne tik naudotis, bet ir medžiagine savo galia dalyvauti jos kūrime. Vis dėlto būtų išmonė (*illusion*) tikėtis, esą dauguma mūsų miesčionijos išliks nesuburžuazėjusi. Buržuazėjimas yra kiekvienos miesčionijos istorinis likimas, ir turėtų įvykti stebuklas, jei lietuviškoji miesčionija pajėgtų išsiveržti iš šio likiminio vyksmo. Todėl nors kovoti su šiuo vyksmu ir yra mūsų uždavinys, vis dėlto reikia jau iš anksto įsisąmoninti, kad šios kovos mes *visu plotu* nelaimėsime. Taip pat nelaimėsime *visu plotu* nė kovos su svetimų veiksnių įtaka mūsų miesčionijai. Ana tad senosios mūsų istorijos drama vyks tam tikru mastu ir mūsų tremtyje, virsdama didesne ar mažesne grėsme mūsų paskirčiai.

Bet reikia taip pat įsisąmoninti, kad *ne visada* mūsų miesčionija pasiduos buržuazėjimui ir svetimų veiksnių įtakai: ji *ne visada suburžuazės ir ne visa nutautės*. Ir mūsų tremtyje, kaip kadaise senojoje mūsų valstybėje, bus žmonių, kurie supras savo pašaukimą ir liks jam ištikimi. Jais tad ir remsis visas ateities darbas tremtyje, visi mūsų lūkesčiai bei tautos viltys. Tačiau šie žmonės bus daugiau ar mažiau išblaškyti suburžuazėjusioje ir pusiau nutautėjusioje mūsų miesčionijoje; išblaškyti ne tik didelių atstumų, bet ir jiems svetimos dvasios, su kuria jie susiduria kasdienoje ir kurios aplinkoje jiems tenka gyventi. Nesunku įspėti, kad šioje antrojo laipsnio „tremtyje", šiame „egzode" iš savųjų tokiems žmonėms kurti bus dvigubai vargingiau. Nes kūryba reikalauja ne tik asmeninio ryžto, bet ir visuomeninio pritarimo bei paskatos.

Viso to akivaizdoje ir kyla mums naujas uždavinys: *telkti šiuos žmones į būrelius*, jungti juos vieną su kitu, pergalėti jų išsiblaškymą miesčioniškoje minioje, tuo būdu sudarant jiems visuomeninę aplinką kaip sąlygą jų kūrybiškumui ir kaip paklausą kūrybiniams jų laimėjimams. Šį uždavinį aš ir norėčiau pavadinti *geležinio branduolio kūrimu*. Tai būtų branduolys, sudarytas iš ryžtingiausių bei kūrybiškiausių visos tremties žmonių, į kuriuos atsiremtų mūsoji veikla ir kurie šią veiklą skleistų savoje aplinkoje. Šis branduolys nebūtų kokia nauja organizacija; jis būtų greičiau *dvasinis sąjūdis*, sklindąs visose esamose organizacijose; sąjūdis, kurin glaustųsi visi, kurie su-

vokia tremtinių paskirtį ir ryžtasi šią paskirtį vykdyti nepaisydami buržuazėjimo bei nutautėjimo. *Tai būtų vilties sąjūdis, nes viltis esame mes patys.*

Kaip šis sąjūdis konkrečiai susikurtų, tai jau kiekvienos vietovės ir net kiekvieno asmens reikalas. Tačiau Lietuvių fronto bičiuliai turėtų tokį sąjūdį *pradėti* – visų pirma tarp savųjų, o paskui gal paragintų tuo ir kitus. Laikraščių redakcijos, organizacijų vadovybės, įvairios įstaigos, mokyklos, parapijos, kur dirba mūsų bičiuliai, galėtų būti *atrama* tokiam sąjūdžiui, nes visos šios institucijos kaip tik ir yra tremties pašaukimo vykdytojos. Užuot tad leidus šiam pašaukimui vykdytis savaime, užuot nuolatos dūsavus, esą viskas slenka pamažu žemyn, mūsų bičiuliams reiktų imtis kaip tik tokį sąjūdį *kurti*. Asmeninė iniciatyva yra šiam tikslui pati geriausia, nes ji greitai patraukia idealiau nusiteikusius žmones ir greitai tuo būdu virsta visuomenine. Taip yra buvę Lietuvoje aplinkui „XX amžių", aplinkui jaunuosius Kauno kunigų seminarijos dėstytojus ir net auklėtinius, aplinkui Šalkauskio „Romuvą" ir jo Gyvosios dvasios idėją. Visi anie pradmens buvo nuostabiai viltingi ir vaisingi. Jiems nebuvo lemta išsiskleisti tiktai dėl viršinės mūsų tautos nelaimės. Užtat dabar turėtume anas pastangas atgaivinti ir praplėsti, nes į tai veda ir net stumia mus toks pat miesčionijos buržuazėjimas, koks buvo prasidėjęs ir pastaraisiais nepriklausomybės metais Lietuvoje. Branduolių kūrimasis buvo atoveikis į nepriklausomos tėvynės miesčioniją. Tokia pat atoveika turėtų būti ir dabartinėje lietuviškojoje tremtyje.

Tai ir būtų ano *geležinio branduolio* sudarymas. Nes be tokio branduolio vargu ar išvengsime mus tykančios grėsmės. Pasklidęs po visą tremtį, toks branduolys bent iš dalies atsvertų mus tykantį pavojų ir tinkama kryptimi pasuktų tuos, kurie, būdami geros valios, laukia paraginami ar konkrečiai nurodomi, ką ir kaip jie galėtų padėti kultūrinėje mūsų veikloje. Mums reikia perkelti mūsų veiklą, kaip šiandien mėgstama sakyti, *į bazę*: kiekvienas sąmoningas bei ryžtingas mūsų bičiulis yra branduoliukas šioje bazėje. Jis tad ir turi telkti aplinkui save visus, kurie nenori paskęsti miesčioniškumo

sraute. Man atrodo, kad tik šiuo keliu eidami galėsime paversti tremtį tikrai vaisinga sąlyga kurti visoms toms kultūrinėms vertybėms, kurių nevalia mūsų tautai kurti tėvynėje.

Užbaiga

Ko tad reikalauja iš mūsų kova už tautos laisvę?

1. Ji reikalauja, kad išgyventume tremtį *kaip sąlygą* veiklai tėvynės reikalams ir ją organizuotume *ilgalaikės perspektyvos* šviesoje.
2. Ji reikalauja, kad dabartinėje istorinėje pasaulio sąmonėje įžvelgtume *sovietinės sistemos priešingybę* ir savo darbais šią priešingybę Vakarams vis labiau atskleistume.
3. Ji reikalauja, kad svetimųjų informavimą kreiptume daugiau *etine linkme* ir tuo išryškintume sovietinės tikrovės *melą*, kuriuo remiasi sovietinė prievarta.
4. Ji reikalauja, kad mūsų tremtinių buržuazėjimui atsverti kurtume *idealiai nusiteikusių žmonių būrelius kaip mūsų vilties sąjūdį*.

Kokiu *keliu* visi šie reikalavimai turėtų būti ateityje vykdomi? Anksčiau minėtoje knygoje St. Šalkauskis, kalbėdamas apie kultūrinį lietuvių tautos atsilikimą nuo savų kaimynų, skelbė *vajaus mintį*: „Kultūrėjimas vajaus tvarkoje yra neatidėliotinas mūsų tautinės gyvybės reikalavimas: mes esame pasmerkti žlugti, jei nesugebėsime vajaus tvarkoje pagreitinti tautos ugdymo tempą"[20]. Ar nereikėtų ir mums dabar grįžti prie šios *vajaus minties*? Trisdešimt metų mūsų veikla tremtyje ėjo gana lėtai. Apie vajų būdavo kalbama gal tik telkiant pinigo tam ar kitam dalykui. Tačiau ateina laikas kalbėti ir apie *kultūrinį vajų*. Ateina laikas *paspartinti* mūsų veiklą, nes mes turime dabar lenktyniauti tiek su sovietine propaganda, tiek su mūsų pačių slinktimi duoneliautojų pusėn. Šie du

[20] *Prof. Šalkauskis St.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, p. 153.

vyksmai kiekvienais metais vis greitėja. Užtat turėtų greitėti ir mūsų kova su jais. Štai kodėl būsimoji mūsų veikla ir turėtų eiti jau vajaus keliu. Vajaus mintis turėtų virsti gaire, kaip visi anie kovos reikalavimai turėtų būti vykdomi. Paprasto tempo mums nebepakanka. Nustatyti šio tempo eigą bei jo planą yra, be abejo, konkrečių svarstymų bei vadovaujančių organų uždavinys. Tačiau reikia *planuoti* ir reikia *sparčiau* žengti priekin.

Tokie tad yra manieji siūlymai šiam suvažiavimui, kuris juos apsvarstys, papildys, patikslins, sukonkretins. Mano pareiga buvo pateikti jų tiktai „minties rekolekcijų" pavidalu, vadinasi, kaip *idėjinę galimybę*. O jau sutartiniu visų darbu ši galimybė virs tikrenybe. Nes idėja visados stovi pradžioje. Leiskite tad dabar man užsklęsti šią paskaitą tremtinio filosofo N. Berdiajevo žodžiais, pasakytais lygiai prieš 50 metų: „Mūsų laikai šaukiasi šv. Augustino žygių: mums reikia tikėjimo ir idėjos"[21]. Mums reikia *tikėjimo*, kad nepražūtume kasdienybės faktiškume; mums reikia *idėjos*, kad nepaklystume ūkanotų akiračių plotuose.

[21] *Berdjajew N.* Das neue Mittelalter, Tuebingen, 1950, p. 83.

BALTŲ EMIGRACIJOS EUROPINIS UŽDAVINYS

Kultūros filosofijos požiūriu

Kalbėti apie baltų emigrantų europinį uždavinį yra sunku, bet sykiu ir svarbu: sunku, nes tą uždavinį šiuo metu tegalime įsivaizduoti tik labai blankiai; svarbu, nes mūsų emigracijos buvimo prasmė ir vertė yra kaip tik šio uždavinio vykdymas.

Akivaizdoje grėsmės iš Rytų Vakarų Europos kultūra yra susvyravusi, net sukrikusi. Paskubomis ji dabar ieško gyvenimo formos, kuri būtų pakankamai pajėgi duoti kūrybinį atsakymą į Rytų iššūkį ir tuo būdu išvengtų pavojaus apsikrauti svetimais elementais. Tuo tarpu betgi šita nauja forma mums vaidenas tik pačiais bendraisiais bruožais; konkretus dalyvavimas jos kūryboje liekasi vis dar svarstymo plotmėje ir dėl to reikalingas intensyvaus aiškinimosi. Dėl tos pačios priežasties ir baltų indėlis šiam reikalui negali būti formuluotas su reikiamu ryškumu.

Iš kitos pusės, šitas indėlis mus skatina kaip mūsų buvimo pateisinimas. Daugelis emigracijų išnyko kaip tik dėl to, kad jos nusisuko nuo visuotinių savo laiko problemų ir susitelkė išimtinai į savo, savų tautų, likimą. Į tai žvelgdamas, Josephas de Maistre tarė kietą sprendimą apie emigrantus: *„L'emigration ne peut rien et en vaut rien* – emigracija nieko negali ir nieko nereiškia". J. de Maistre čia turėjo mintyje XVIII a. pabaigos Prancūzijos emigrantus, bet jo žodžiai tinka ir kitoms emigracijoms, kurios nesusivokia ieškoti išsigelbėjimo vykdant aukštesnį uždavinį. Taigi nors mūsų europinis indėlis yra toks neaiškus, mes turime jį tyrinėti ir de-

rinti į savo emigrantinę padėtį: mes turime bent įsisąmoninti tai, kad mes turime tam tikrą europinę pareigą.

1. *Europos gyvenimo forma*

Amerikietis, kai nusileidžia Lisabonoje ir paskui keliauja pro Madridą, Bazelį, Prahą į Maskvą, turi 8 kartus pereiti sienas, aštuonis kartus susitikti naujas tautas, kalbas ir papročius, aštuonis kartus keisti pinigus ir surinkti savo pase bent 16 antspaudų. Tai jį baisiai erzina, nes jis yra pripratęs tokį pat kelio galą tarp Niujorko ir San Francisko nukeliauti be jokių kliudymų. Europinį įvairumą jis pajaučia kaip žmonijos atsilikimo likutį, kurį pagaliau reikėtų pašalinti. Dabartinį amerikiečių pasisakymą už Europos sujungimą galima aiškinti, tarp kita ko, kaip jų nusistatymą prieš europinį margumą. Mat Europa tikrai yra marga. Baltijos vokiečio grafo Hermanno Keyserlingo pasisakymu, „nėra žemėje niekur kitur tokio įvairumo kaip tas prie Azijos kontinento mažuose pusiasaliuose, kuriuose gyvename mes, europiečiai; net Indijoje tokio nėra". Indija, pasak Keyserlingo, yra „atsitiktinis šalia vienas kito buvimas", tuo tarpu Europa vaizduoja „esmingai diferencijuotą organišką paveikslą. Europos tautos savo esme nuostabiai skiriasi viena nuo kitos"[1]. Kiekviena iš tų aštuonių tautų, kurias amerikietis minėtoje kelionėje sutiks, turi savą istoriją, savą kultūrą, savą galvojimo ir gyvenimo būdą. Ir taip yra visoje Europoje. „Balkanai yra tikrasis jos (Europos) prototipas", – sako Keyserlingas ne be humoro, bet iš esmės teisingai[2].

Tačiau visame šitame europiniame margume yra vieningumo pradas. Kai tas pats Keyserlingas, kuris taip pabrėžė europinį įvairumą, leidosi į kelionę apie pasaulį, savo žygį jis taip pateisino: „Europa manęs daugiau nebeskatina... Visa Europa iš esmės yra vienos dvasios"[3]. Dėmesio verta!

[1] *Keyserling H.* Das Spektrum Europas, Heidelberg, 1928, p. 459.
[2] Ten pat, p. 453.
[3] Das Reisetagebuch eines Philosophen I, Darmstadt, 1920, p. 7.

Amerikiečiui, kuris Europą pažįsta tik iš viršaus, krinta į akį šitas įvairumas ir jį net varžo. O europiečiui, kuris išgyvena savo kontinentą iš vidaus, Europos vieningumas yra pagrindinis dalykas. Ir abudu teisingi. Europa iš tikrųjų yra suskilusi kaip Balkanai, tačiau yra palaikoma išvidinio principo, kuris šitą suskilimą nugali ir visiems europiniams pasireiškimams įspaudžia bendrumo žymę.

Tas priešingumas ir yra būdingas europinio gyvenimo formai. Jose Ortega y Gassetas, europinės idėjos dekanas, kaip jis pats vadino[4], tvirtai pažymi, kad europinių tautų istorija visada yra turėjusi „dvilypę gyvenimo formą". Kiekviena Europos tauta savo istorijos eigoje gyveno dviejose dimensijose: *europinėje* bendruomenėje, kurią sudarė „didžiulė europinių papročių sistema", ir savo *tautinėje* bendruomenėje, kuri tuos bendruosius papročius diferencijavo.

Didelė Europa ir reliatyviai maža tauta tai dvi socialinės plotmės, kuriose europinis žmogus buvo nuolatos. Buvo net tokių šimtmečių, „kuriuose europinė bendruomenė apsprendė kiekvienos tautos nuosavą gyvenimo būdą", pavyzdžiui, Karolio Didžiojo amžius arba XVIII šimtmetis[5]. Kai tik europinės tautos savo istorijos eigoje prie šitos bendruomenės prisijungė, nuo tada jos gyveno ne tik sau ir nesijautė esančios pilnai suverenios. Aukštesnė vienybė jas apgaubė ir reiškė įtaką jų veikimui[6]. Ar tai vienybei atstovavo popiežius, ar karalius, ji buvo realybė. Europinė sąmonė europinėse tautose buvo visados gyva ir reiškėsi forma, kuri atitiko epochos dvasią. Vienybę Europa gyveno didžiose krikščionybės, riterių, renesanso, humanizmo idėjose, idealuose laisvės, pa-

[4] „Turiu tam kai kurių teisių, nes labai galimas dalykas, deja, kad esu šiandien tarp gyvųjų „dekanas", seniausias iš tų, kurie paskelbė tą idėją Europai", Ortega. Plg. „Europaeische Kultur und europaeische Voelker", Stuttgart, 1954, p. 35.

[5] Europaeische Kultur und europaeische Voelker, p. 14–15.

[6] Pažymėtina, kad europinė vienybė apėmė ir Baltijos kraštus jau net viduriniais amžiais. Tai rodo, tarp kitko, labai vaizdžiai lietuvių skundas prieš Vokiečių ordiną, kurį Vytautas Didysis įteikė visuotinei Konstanco konsilijai 1415 m.: Lietuvos didysis kunigaikštis kreipėsi į aukštesnę instituciją, kurios sprendimas turėjo galioti jam pačiam, kaip ir Vokiečių ordinui.

žangos, žmoniškumo idealuose. Jei mes šiandien šitą sąmonę ypatingai mėginame ugdyti ir ją regimomis, mūsų sąlygomis tinkamomis formomis reikšti, tai mes tikrai pratęsiame pereitų šimtmečių darbą.

Taigi įvairumo ir vienybės principai yra viso europinio gyvenimo pagrindiniai bruožai. Tautiškumas ir europiškumas yra jėgos, kurios mūsų kontinento istorijai ir kultūrai davė pavidalą ir jį duos ateityje. Vienybę Europa ir ateityje gyvens dviejose dimensijose, nes jos vienybė reiškiasi ne atskirų individų ar tautinių grupių skeveldrų suliejimu į naują tautą, kaip tai, sakysim, vyksta Amerikoje, bet suartėjimu ir susipratimu sąmoningų, kultūroje pasireiškusių, istorijoje gilų pagrindą turinčių tautų. Ne individai arba uniforminės masės, bet tautos yra ir liks konkretūs europinės vienybės nešėjai. Tiesa, Ortega teisus sakydamas: „Tautybė, kuri dar XIX amžiuje buvo gaivinanti ir skatinanti apraiška, šiandien prarado savo jėgą, kuri duotų paskatos ir planų ateičiai"[7]. Tačiau tai nutiko kaip tik dėl to, kad europinio gyvenimo planavimas ateičiai buvo vis labiau perkeliamas didelei anttautinei bendruomenei, Europai. Dėl to tautos jaučiasi lyg atpalaiduotos nuo pareigos; jos norėtų, anot Ortegos, „išsiilsėti ir tam tikslui pasilikti namie"[8]. Tačiau jos nepraranda tautinės sąmonės ir tautinio atsakingumo už visumą. Priešingai, šios dienos Europos vienybė gimsta iš tautų gilaus atsakingumo už ateitį. Akivaizdoje besikuriančios europinės bendruomenės taigi galima ir reikia kalbėti apie tautinius uždavinius ir atskirų tautų ar tautų grupių indėlius[9].

[7] Europaeische Kultur und europaeische Voelker, p. 36.

[8] Ten pat

[9] Šiuo klausimu Ortega ima prieštarauti pats sau, kai jis, iš vienos pusės, pabrėžia Europos istorijos dvilypę formą, o iš kitos, tvirtina, kad tautos „nebeturi daugiau jokios ateities": jos esančios „pavirtusios provincijomis"; jos esančios „įaugusios į namus ir įsimovusios į pantaplius" (ten pat, p. 35–37). Ortega čia klysta dėl to, kad jis savo žvilgsnį nukreipia tik į romaniškas tautas, kurios kultūriniame susitikime nebevaidina pirmaeilės rolės ir todėl atrodo kaip provincijos, tikrai kaip kultūrinis užnugaris: net Paryžius, buvusi „prieš 40 metų pasaulio sostinė", pasak Ortegos, esąs virtęs „nuostabiu būdu provincijos miestu" (p. 35). Plg. tuo pat klausimu ir *Cortes D.* Der Abfall vom Abendland, Wien, 1948, p. 76.

2. *Kultūrinis susidūrimas Europoje*

Tautiniam uždaviniui Europos kultūrinėje bendruomenėje suprasti turime visados turėti prieš akis Europos kultūros struktūrą ir jos raidą. Visai schematiškai kalbėdami, paprastai skiriame trejopus europinės kultūros tipus: romanų, germanų ir slavų. Santykiavimas tarp atskirų kultūrinių tipų sudaro europinės kultūros eigos istorinę formą. Europos kultūra eina per kontinentą ne ramiai vieną kultūrinį ratą pakeisdama kitu, bet rungdamasi dėl pirmavimo bendroje europinėje dvasioje. Šimtmečius truko susidūrimas tarp graikų ir romėnų kultūros; šimtmečius buvo Europos gyvenimas nužymėtas įtampa tarp prancūziškojo *esprit* ir vokiškosios dvasios. Europos kultūros tautinis pagrindas tokiu būdu pasireiškia ne tik Europos kultūros struktūroje, bet ir jos istorinėje eigoje. Tame glūdi mūsų kontinento gyvastingumas, vaisingumas ir pasaulinis vaidmuo.

Jei visi ženklai neapgauna, tai susidūrimas tarp romaniškojo ir germaniškojo kultūros tipų yra iš esmės baigtas[10]. Europinė kultūra yra pažengusi toli į šiaurę, užgriebusi Rusiją ir tuo pradėjusi naują periodą Europos kultūros istorijoje. Judriausi kultūriniai centrai šiandien yra jau ne tarp 40 ir 50 platumos laipsnių kaip anksčiau, bet jau tarp 50 ir 60. Priešakinė Europos kultūros linija eina jau per Oslą, Stokholmą, Sankt Peterburgą, Maskvą, Ufą[11]. Viduržemio jūros tautos yra virtusios jau europinės kultūros užnugariu; tai jokiu būdu nereiškia kultūrinio nuosmukio: tai reiškia tik, kad šitos tautos nebedominuoja toliau susidūrime tarp Europos kultūrinių tipų. Prasideda, tiesą sakant, jau seniai prasidėjo, susidūrimas tarp germanų ir slavų kultūrų; susidūrimas, kurį pirmiausia turi pakelti Vokietija ir Rusija, kuris betgi darys įtakos visam europiniam gyvenimui. Dar daugiau: po to, kai

[10] Šios baigmės simboliniu aktu galima būtų laikyti susipratimą tarp Vokietijos ir Prancūzijos dėl Saro krašto: jis parodė, kad paskutinė konkreti įtampa yra pašalinta ir kad dirvos tolimesniam susidūrimui nėra ko ieškoti Europos vakaruose.

[11] Plg. *Pakštas K.* Baltijos respublikų politinė geografija, Kaunas, 1929.

rusai pasistūmėjo net iki Elbės ir padalijo Vokietiją, Vokietijos erdvė yra virtusi to susidūrimo arena. Tai reiškinys, kuris turi didžiausios reikšmės kultūros filosofijos atžvilgiu. Vokietijos žemėje ir vokiečių tautos bus nulemta Europos kultūros ateinanti epocha.

Labai dėmesio verta, kad šitą padėtį teisingai yra įvertinę ne tik vokiečiai (kaip J. G. Herderis), bet ir patys rusai. A. Gercenas 1854 m. paskelbė studiją apie „Senąjį pasaulį ir Rusiją". Joje aną susidūrimą tokiu būdu vaizduoja:

„Rusija gali paimti Europą iki Atlanto; bet ji gali būti paimta taip pat iki Uralo. Pirmuoju atveju Europai tektų liktis suskaldytai, antruoju atveju jai tektų sudaryti glaudžią vienybę... Carizmas veržiasi pirmyn, skatinamas išsilaikymo jausmo ir paukščių keliavimo instinkto, kuris juos traukia į Juodąsias marias ar Vidužemio jūrą. Šitame kelyje yra neįmanoma išvengti susidūrimo su Europa"[12].

Gercenas čia supranta ne tik politinį konfliktą: jis galvoja čia ir apie kultūrinį susidūrimą tarp Rusijos ir Europos. Slavų tautos esančios labai imlios svetimos kultūros vertybėms; jos labai lengvai pasisavinančios „kitų tautų kalbas, papročius, meną ir techniką"[13]. Kas betgi mums rodosi svarbiausia, tai Gerceno pažymėjimas, jog šito susidūrimo pagrindiniais nešėjais yra vokiečių tauta ir vokiečių kultūra, nes atvira erdvė vokiečių kultūrai yra jau ne vakaruose, o rytuose. „Vokiečių mokslas, – sako Gercenas, – kuris negali peržengti Reino, labai lengvai pasiekia Volgos krantus ir nueina dar už jos"[14]. Taigi prieš šimtą metų Gercenas matė visai teisingai, kad nauja Europos kultūros istorijos banga nesilies atgal į vakarus, nei nesustos prie Rusijos sienos. Pagal Gercenį, istorija beldžiasi į Rusijos duris, ir jei Rusija durų neatidarys, arba jei Europa pasiliks reakcionieriška, tai Rusija ir Europa žus drauge, o „istorija iškeliaus į Ameriką"[15]. „Mat

[12] *Gercen A.* Sočinenija, Geneve, 1875–1879, t. 5, p. 267.
[13] Ten pat, p. 280.
[14] Ten pat, p. 281.
[15] Ten pat, p. 210; plg. t. 10, p. 294.

Rusijos ateitis priklauso ne tik nuo jos vienos: ji yra susijusi su Europos ateitimi"[16].

Šitie Gerceno žodžiai neprarado savo aktualumo, nors Rusija šiandien yra gavusi kitą pavidalą nei XIX amžiuje. Rusijos prasiveržimas į Vakarus šiandien skatinamas ne tik paukščių keliavimo instinkto, bet ir bolševikinės ideologijos, kuri siekia totaliai pasaulį apvaldyti ir jį pakeisti, tokiu būdu kultūrinį susidūrimą įaštrina ir paverčia likiminėmis grumtynėmis. Dėl to ir Vokietijos vaidmuo žymiai yra pasunkėjęs, bet sykiu ir gavęs didesnės prasmės: Vokietija susiduria su nauja Rusija, kurios kultūra tebėra rusiška, bet jau nebekrikščioniška.

3. *Baltų tautų vaidmuo*

Kokią rolę vaidina Baltijos tautos europinės kultūros tipų susidūrime? Šalia didžiųjų tautų, kurios yra pagrindinių Europos kultūros tipų reiškėjos, Europoje randam ir eilę mažesnių tautų, kurios gyvena erdvėje tarp didžiųjų tautų ir dėl to vaidina *kultūros tarpininkų* rolę. Skaičiumi šitos tautos daugiausia nežymios, bet jų dvasinis indėlis yra pažymėtinas: jos atlieka tilto rolę tarp dviejų kultūros pasaulių ir palengvina europinės kultūros judėjimą ir jos vaisingumą. Kada didieji ir aštriai išsivystę kultūriniai tipai susitinka betarpiškai vienas su kitu, tada jie atsitrenkia stipriai vienas į kitą, sustingsta ilgiau trunkančios kovos padėtyje ir jų tarpusavio santykiai yra pasmerkti liktis bevaisiai. Nes didžiosios tautos paprastai blogai viena kitą supranta. Aštrumams sušvelninti ir tarpusavio susipratimui paskatinti yra pašauktos mažosios tautos. Iš prigimties jos turi, vadinasi, tarpininkauti. Vakaruose šią palaimingą rolę jos atlieka jau šimtmečiais. Prisiminkime tik šveicarus arba olandus, kurie tarp romaniškosios ir germaniškosios kultūros tarpininkauja tikrai sėkmingai. Ar rytuose turi būti kitaip?

[16] Ten pat, p. 210.

Kultūrinio tarpininkavimo nereikia aiškint tautinių mesianizmu, pasekant slavofilais ar lenkų mesianistais. Tuo tarpu kai pastarieji savo tautą kelia į kitų tautų išganytojus, kultūrinis tarpininkavimas rodosi tik kaip istorinis, daugiausia nesąmoningas vyksmas tarpininkaujančios tautos buvime. Į tai savaime nukreipia tautos geografinė padėtis, istorinis paveldėjimas, jos politinė situacija. „Jau vien prisiimdamas, išlygindamas, perdirbdamas ir toliau perduodamas, kraštas atlieka tarpininko funkcijas", – taip aprašo kultūrinio tarpininkavimo vyksmą J. Huizinga[17]. Kultūrinis tarpininkavimas yra greičiau tautos buvimas, nei jos sąmoningas ir tikslingas veikimas.

Prie tokių Europos kultūrinės bendruomenės tarpininkų tenka skirti ir Baltijos kraštus. Jie yra didžiajame kultūros kelyje, kuris eina Europos pakraščiais nuo pietvakarių į šiaurę ir kurį tiek vokiečiai, tiek ir rusai pasirenka, kad vieni kitus pasiektų: jie susitinka Baltijos erdvėje. Lenkija užtveria kelią vokiečių kultūrai į rytus. Ši slavų tauta yra per didelė, kad galėtų vaidinti tarpininko rolę. Kita vertus, ji per daug priešiškai nusiteikusi rusų atžvilgiu, kad galėtų teisingai įvertinti rusų kultūrą; ir vokiečių kultūra yra gana svetima lenkų dvasiai. Lenkija stipriai gravituoja į romaniškos kultūros ratą (kaip ir Rumunija); savo etnologinėje struktūroje ji turi daug ką bendro su prancūzais ir dėl to yra daugiau ar mažiau užsidariusi nuo abiejų savo didžiųjų kaimynų. Natūrali susisiekimo linija tarp vokiečių ir rusų kultūrų eina, vadinasi, ne per Lenkiją, bet per Baltijos kraštus. Baltijos tautos turi svarbiausias prielaidas, kad galėtų vaisingai tarpininkauti tarp slavų ir germanų kultūrinių tipų: stipriai formuojantį gamtovaizdį, dvasios atvirumą svetimų kultūrų vertybėms ir kitokią kalbą.

Nebūtinai turime būti šalininkai Spenglerio teorijos apie kultūros augalinį charakterį, kad pripažintume gamtovaizdžio reikšmę kultūrai augti ir plisti. Pati kultūra gi yra gamtoje objektyvuota dvasia. Kaip žmogus, kultūros kūrėjas, turi savyje dvasią ir gamtą, taip ir žmogaus kūriniai yra apsprendžiami ir jaučia įtaką šitų dviejų pagrindinių buvimo

[17] Geschichte und Kultur, Stuttgart, 1954, p. 352.

jėgų. Nuklystume į vienašališką spiritualizmą, jei kultūrą darytume priklausomą tik nuo dvasinių idėjų ir paleistume iš akies jos gilų ryšį su gamta. O baltiškoji gamta, kuri reiškiasi savo gamtovaizdžiu, yra tokios stiprios formuojančios jėgos, kad įvairius žmonių tipus suformuoja į *baltiškąjį tipą* (antropologiškai baltietis žmogus toli gražu nėra vienodas). „Aš pažįstu maža gamtovaizdžių su tokia formuojančia jėga", – pastebi H. Keyserlingas. – „Tik Šiaurės Amerika ir Balkanai man vaizduojasi kaip kraštai su tokia pat kūrybine jėga"[18]. Kaip Amerikoje gamtos kuriamoji jėga įgali sudaryti „tam tikrą žmonių rūšį" iš priešingiausių rasių[19], taip ir Baltijos kraštovaizdis įspaudžia bendrą bruožą visiems Baltijos kraštų gyventojams. „Reicho vokietis, kuris užaugo Baltijos kraštuose, tapo baltu; tas pats su lenku, švedu, rusu ir net žydu"[20]. Baltas, pagal Keyserlingą, esąs „pirmiausia baltas, vokiškas ar daugiau lenkiškas, švediškas ar rusiškas, pagal tai, ar jis tautinį svorį skiria vokiečių, estų ar latvių tautybei. Kiekvienas tikras Baltijos kraštų gyventojas pašalietį veikia pirmiausia kaip baltas... Yra labai daug galimų ir tikrų atspindžių pagal elementų pasiskirstymą. Tačiau baltiškumas kaip toks vis dėlto visur yra pagrindinis charakterio bruožas"[21]. Tai aiškinti istoriniu likimu mažiau begalima, nes Baltijos tautoms jis nebuvo *bendras išgyvenimas*. „Baltijos kraštuose gamtovaizdis yra pirmiausia tas veiksnys, kuris visus Baltijos kraštų gyventojus padaro baltais: jis turi didžiausios formuojančios galios"[22].

Apie baltų dvasios atvirumą svetimų kultūrų vertybėms nereikia tarti daug žodžių: šitas atvirumas baltų tautoms vos nevirto pražūtim. Baltijos kraštų istorijoje buvo periodai, kada socialinis aukštasis sluoksnis Estijoje ir Latvijoje buvo vokiškas, Lietuvoje lenkiškas. Dėl Lietuvos, tai bajorija buvo lenkiška ne ta prasme, kad ji būtų atvykusi iš Lenkijos, bet

[18] *Keyserling H.* Das Spektrum Europas, p. 362.
[19] Plg. Das Reisetagebuch eines Philosophen II, p. 757.
[20] *Keyserling H.* Das Spektrum Europas, p. 382.
[21] Ten pat, p. 383–384.
[22] Ten pat, p. 386.

ta, kad ji prisiėmė lenkišką kultūrą, nors bajorai nuo šimtmečių buvo vietiniai. Tačiau Baltijos kraštų tautinis atgimimas buvo ženklas, kad baltiškoji dvasia nedingo dėl savo atvirumo. Kai tik laikas atėjo, ji vėl staiga atsitiesė ir iškėlė aikštėn nuosavą kultūrą. Jei mes šiandien galime kalbėti apie baltų europinį uždavinį, tai tik dėl to, kad baltiškasis žmogus ne tiktai yra atviras didžiosioms germanų ir slavų kultūroms, bet kad jis drauge išsilaikė ir savarankiškas. Ir tai yra būtina, nes kultūrinis tarpininkas tik tada gali savo uždavinį atlikti, kada jis svetimai kultūrai nei atkakliai priešingas, nei jai bevališkai pasiduoda.

Jėga, kuri baltietį žmogų saugoja nuo paskendimo svetimoje kultūroje, yra jo kitokia kalba. Pirmu pažvelgimu atrodo, kad kalbų įvairumas apsunkina kultūrinį tarpininkavimą ir tos tautos, kurios nuosavos kalbos neturi, kaip šveicarai ar austrai, yra geresnėje padėtyje nei baltai, kurie vartoja tris kalbas ir nė viena iš jų negali susiprasti su kaimynais. Iš tikrųjų betgi yra atvirkščiai. Šią problemą tyrinėdamas, J. Huizinga palygina, kaip tarpininko vaidmenį atlieka šveicarai ir olandai. Šveicarų kalba yra ta pati kalba kaip ir jos didžiųjų kaimynų, tuo tarpu olandai kalba sava kalba, kuri priklauso germanų kalbų grupei, bet kurią vargiai galės suprasti vokietis ar anglas. Šitą reiškinį J. Huizinga analizuoja ir prieina išvadą ne šveicarų, bet kaip tik olandų naudai. „Šveicaras, – sako J. Huizinga, – pagal tai, ar jo gimtoji kalba yra vokiečių ar prancūzų, turi savo dvasioje pasirinkti vieną iš dviejų pusių"[23]. Jis yra jau iš anksto nuskirtas pasirinkti vieną ar antrą kultūrą. Vokiečių ir prancūzų gimtoji kalba neduoda šveicarui laisvės germanišką ar romanišką kultūrą, tarp kurių jis turi tarpininkauti, nekliudomai priimti ir perdirbti pagal savo dvasinį būdą. Tuo tarpu olandas tų kultūrų atžvilgiu yra laisvesnis, nes jos ateina pas jį ne savo pirminės kalbos pavidalu, bet jas priima jau pervilktas į olandų kalbą. Jei olandas su savo kalba ir nebus pasaulio išgirstas, tai jo savarankiškumas jam duoda tą pirmeny-

[23] Geschichte und Kultur, p. 353.

bę, kad jis gali galbūt geriau nei kita tauta Europoje suprasti trijų didžiųjų kaimynų dvasią. Be nuosavos kalbos olandas būtų mažiau tinkamas tarpininko vaidmeniui"[24]. Jeigu J. Huizingos mintys apie Olandiją teisingos, tai jas galima be rezervų taikyti ir Baltijos tautoms. Tuo būdu baltų kalbų kitoniškumas nekenkia baltų tautų tarpininkavimo uždaviniui; atvirkščiai, tai pirmenybė, kuri baltų dvasiai palieka daugiau laisvės atlikti tarpininko vaidmenį labiau kuriamuoju būdu. Olandų tauta juk irgi kūrybingesnė nei šveicarų.

4. Tarpininko uždavinys baltų sąmonėje

Šita trumpa analizė svarbiausių prielaidų, kurios reikalingos kultūrinio tarpininko vaidmeniui, rodo, kad Baltijos tautos iš tikrųjų pačia prigimtimi yra paruoštos tarpininko uždaviniui. Jų geopolitinė padėtis visiškai sutaria su jų gamtinėmis ir dvasinėmis ypatybėmis ir skatina baltų tautas išgyventi savas kultūras kaip tiltą tarp vokiečių ir slavų pasaulio. Bet Baltijos tautos kaip kultūros tarpininkas reiškiasi daugiau nei tik išgyvenimu. Ir baltų galvojime Baltijos tautų tarpininkavimo vaidmuo yra suprastas ir permąstytas. Baltų sąmonė, kiek ji reiškiasi baltų istorijos ir kultūros filosofijoje, susitelkia ypačiai prie tarpininkavimo uždavinio tarp Vakarų ir Rytų.

Laiko atžvilgiu lietuvių kultūros filosofas *Stasys Šalkauskis* (1886–1941) buvo pirmasis, kuris karštai ėmėsi šio klausimo ir kultūrinį tarpininkavimą rodė kaip lietuvių tautos tautinį pašaukimą, kaip jos buvimo įprasminimą[25]. Visa Lietuvos istorija buvo apspręsta Lietuvos santykių su germaniš-

[24] Ten pat, p. 354.

[25] Plg. jo veikalus: Sur les confines de deux mondes. Essai syntetique sur le problem de la civilisation nationale en Lithuanie, Geneve, 1919; Tautybė, patriotizmas ir lietuvių tautos pašaukimas, Kaunas, 1928; Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933. Apie Šalkauskio tautinės kultūros teoriją plg. *Maceina A.* Kultūrų sintezė ir lietuviškoji kultūra // „Židinys", Kaunas, 1939, Nr. 4–12.

kuoju ir slaviškuoju pasauliu: lietuviškoje žemėje buvo pakeltos didžiausios grumtynės tarp Vakarų ir Rytų dvasios. Bet Rytai ir Vakarai, kiekvieni sau skyrium gyvuodami, yra vienašališki, dėl to jie ilgisi vienas kito. Lietuvių tautos istorinis uždavinys esąs tarpininkauti tarp šitų dviejų Europos gyvenimo kraštybių, sudaryti jų organinę sintezę savoje tautinėje kultūroje ir tuo būdu tapti erdve dvasiniams mainams tarp Rytų ir Vakarų. Lietuvių tautinis atgimimas, Šalkauskio supratimu, buvo spontaniška reakcija prieš Rytų dominavimą, bet tai nereiškia, kad nepriklausomos Lietuvos laikotarpis buvo formuojamas išimtinai vakarietiškai. „Kad galėtų gyventi ir tarpti, lietuvių tauta turi tiek savo politikoje, tiek ir kultūroje išlaikyti pusiausvyrą tarp Rytų ir Vakarų"[26]. Tai esąs svarbiausias lietuvių tautos gyvavimo idealas. Daugelyje savo atskirų studijų Šalkauskis mėgino nurodyti konkrečius kelius ir priemones šitam tautos idealui giliau pažinti ir jam praktiškai vykdyti.

Labai dėmesio verta, kad Baltijos vokietis grafas H. Keyserlingas, Šalkauskio teorijos nepažindamas, prieina tas pačias išvadas. Savo veikale „Das Spektrum Europas" (1928) jis lygina Baltijos kraštus su Belgija[27] ir randa, kad Baltijos kraštai Europai reiškia dar daugiau nei Belgija. „Pastarasis kraštas tarpininkauja tik tarp giminiškų kultūrų; Baltijos kraštai ir baltų tautos tarpininkauja iš vidaus ir iš lauko tarp dviejų galingiausių ir iš esmės skirtingiausių kultūrinių ratų. Šiame tarpininko vaidmenyje aš regiu baltų uždavinį"[28]. Baltijos kraštuose turįs „kilti tarpinis pavidalas tarp Rusijos ir Europos", nes „tokio tarpinio pavidalo yra Europa reikalinga". Ji reikalinga „tarpinio ryšio su naujai tampančiais rytais, ir būtent gyvo, konkretaus tarpinio ryšio, ne tik tarpi-

[26] Lietuvių tauta ir jos ugdymas, p. 47.

[27] Taip palygina ir Šalkauskis: Belgija esanti pašaukta tarpininkavimo uždaviniui savo tautinės sudėties dėka, Lietuva – dėka savo kultūrinių pradų, kurie yra nulėmę jos istorinę raidą (plg. Lietuvių tauta, p. 48–49). Imtis tokio palyginimo St. Šalkauskį paskatino M. de Munnynckas (plg. Psychologie du patriotisme, Fribourg, 1914).

[28] *Keyserling H.* Das Spektrum Europas, p. 390.

ninkavimo teorijos"[29]. Šitą gyvą tarpinį ryšį Keyserlingas mato kaip tik Baltijos kraštuose, kurie sudaro Vakarų Europos kultūros ribą, kaip Lenkija ir Rumunija. „Bet priešingai nei rumunas ar lenkas, baltas nesijaučia iš esmės esąs ruso priešas; jis nėra Rytams užsidaręs, bet net jiems atviras. Jis išgyvena rusą net kaip giminę... jame, nors jis linkęs į Vakarus, tebėra gyva rusiška natūra, stipri rusiška įtampa, tik kultivuotų tradicijų forma"[30]. Dėl to baltas esąs pašauktas „suformuoti savyje ekumenišką tipą, Rytų–Vakarų įvairybių ekumenišką tipą".

Panašių minčių, nors kitu atžvilgiu svarstant, randame ir Australijoje gyvenančio latvių kultūros filosofo Paulo Jurevičiaus[31]. Skirdamasis nuo Šalkauskio ir Keyserlingo, Jurevičius tautinės kultūros problemą svarsto žvelgdamas daugiau į asmens etinių vertybių idealą, ir dėl to mažiau kalba apie latvių tautą kaip bendruomenę, o daugiau apie latvių žmogų kaip asmenį, kuris turi realizuoti integralios tautinės kultūros idealą. Tačiau Jurevičius jokiu būdu neišleidžia iš akių, kad latvių tauta priklauso Rytų tautoms[32], iš kitos pusės betgi, jis sieja savo tautos likimą su Vakarų Europa. Rusija ir Vokietija yra jėgos, kurios ir Latvijos gyvenimą apsprendžia. Aiškiai teigia Jurevičius, kad kultūros pagrindai tegali būti tik tautiniai ir kad tarptautinės kultūros iš viso nėra. Tačiau kartu jis pabrėžia, kad už kultūros tautinio elemento yra visuotinės visų žmonių išpažįstamos vertybės[33]. Jos yra apspręstos didžiųjų europinės kultūros tipų, ir be jų negalima susidaryti jokio tautinės kultūros idealo. Šiuo pagrindu Rusija ir Vokietija latvių tautai yra daugiau nei tik ūkinis partneris: jos daro įtakos esmingai latvių kultūros idealui, ir latvių susidūrimas su savo didžiaisiais kaimynais sudaro latvių kultūros didįjį uždavinį. Nors pats kultūrinis tarpininkavimas Jurevi-

[29] Ten pat, p. 391.

[30] Ten pat, p. 393.

[31] Plg. jo veikalus: Nacionales dzives problemas, Riga, 1936; Dzive un liktenis. Refleksijas par latvisko eksistenci, Kopenhagen, 1955.

[32] Dzive un liktenis, p. 95–96.

[33] Ten pat, p. 20–21.

čiaus nėra aiškiai išreikštas, tačiau jis yra susidūrimo tarp rusiškumo ir vokiškumo pagrinde.

Taigi baltų filosofai, svarstydami savo tautų, savo kultūrų istorinę rolę, nurodo tą rolę arba kaip sąmoningą tarpininkavimą tarp Rytų ir Vakarų (Šalkauskis ir Keyserlingas) arba bent kaip susidūrimą su Rytais ir Vakarais norint įgalinti etinį kultūros idealą (Jurevičius). Bet kuriuo atveju Baltijos kraštai suprantami kaip Rytų–Vakarų susitikimo erdvė.

5. *Baltų emigrantų padėtis*

Baltijos kraštų padėtis su Sovietų Sąjungos okupacija betgi iš esmės pasikeitė. Baltijos tautos gyvena dabar nebe riboje tarp germaniškos ir slaviškos kultūros, bet tik slaviško pasaulio viduje. Be abejo, baltų kultūra plėtojasi ir toliau, bet užuot skatinama ir apvaisinama abiejų kaimyninių kultūrų, ji turi sunkiai grumtis su vienašališku rusišku dominavimu[34]. Taigi kol truks dabartinė politinė padėtis, Baltijos kraštai yra išskirti iš tarpininkavimo uždavinių.

Tačiau ar tai reiškia, kad tarpininkavimo rolė tuo pačiu yra sužlugdyta? Aišku, Europa laikinai yra netekusi Baltijos erdvės Rytų–Vakarų susitikimams. Laisvajame pasaulyje betgi gyvena šimtai tūkstančių baltų, kurie yra pašaukti ir net įpareigoti perimti ir toliau vykdyti savo tautų europinį uždavinį. Nes dvilypė Europos gyvenimo forma lieka keliarodžiu ir Baltijos emigracijai: ir savo emigrantinėje būtyje jie turi egzistuoti dviejose dimensijose – savo tautiškumo erd-

[34] Apie Sovietų tautybių politiką plg. *Rauch G.* Rusland: staatliche Einheit und nationale Vielheit, Muenchen, 1953; Das Bulletin der ukrainischen unabhaengigen Assoziation „Die Nationalitaetenpolitik Moskaus", Muenchen, 1956–1957. Sovietų Sąjungos komunistų partijos centro komiteto nutarime pakartotinai pabrėžiama, kad partija pasisako už „sąjunginių respublikų teisių praplėtimą ūkinės ir kultūrinės kūrybos srityje"; partija tiesianti kelią „nacionalinių respublikų ūkiui ir kultūrai sparčiau plėtoti" („Literaturnaja gazeta", 1957, Nr. 80). Ar tai bus įvykdyta, parodys tik ateitis. Tačiau nutarimo priėmimas rodo, kad nacionalinių respublikų tautinės teisės lig šiol buvo gana apribotos, t. y. kad kultūros pavyzdys buvo rusų kultūra.

vėje ir europinės bendruomenės erdvėje. Savo tautiškumo dimensija įpareigoja Baltijos emigrantus išlaikyti ir tęsti savo tautinę kultūrą. Europinė dimensija iš jų reikalauja dalyvauti sprendime laiko problemų, nuo kurių priklauso ir jų tautų likimas. Europinis Baltijos emigracijos uždavinys taigi yra *vykdyti pagal laiko galimybę seną baltų kultūrinį tarpininkavimą.* Kaip laisvi Baltijos kraštai tarpininkavo tarp Rytų ir Vakarų, taip ir baltų emigracija dabar turi surasti kelią, kad šitam europiniam uždaviniui liktų ištikima. Kuriuo būdu tai šiandien įmanoma?

Susidūrimas su slavų kultūra šiandien, kaip sakyta, yra bendriausias ir svarbiausias uždavinys visai Europai. Bet slavų kultūra šiandien ateina į Vakarus nebe „žmogiško visuotinumo" forma, kaip tai buvo formulavęs F. Dostojevskis[35]; ji yra jau bolševikiškai nužymėta ir dėl to sudaro didelį pavojų Vakarų Europos kultūrai. Praktiškai šiandieninis susidūrimas su slavų kultūra reiškia ne ką kitą, kaip susitikimą su bolševikine kultūra. Dabartiniu momentu tas susitikimas palyginti dar kuklus, bet ilgainiui jis bus neišvengiamas: geležinė uždanga kultūros srityje amžinai nebus nuleista, nes Rusijoje yra susidaręs naujas žmogaus tipas ir nauja kultūra[36], kurie aistringai ieško ryšio su europiniais žmonėmis ir europine kultūra ir juos laiko artimiausia erdve bolševikiniam laimėjimui. Bolševikinis žygis į Vakarus artimiausioje ateityje bus vykdomas pirmiausia kultūrinėje srityje. Dabar-

[35] Savo kalboje apie Puškiną 1880 m. birželio 8 d. F. Dostojevskis nurodė į Puškiną kaip į reiškėją rusų tautos veržimosi į „universalumą ir į visuotinį žmoniškumą"; Dostojevskis skatino rusų tautą tapti „broliais visų žmonių, visuotiniais žmonėmis" (Piper, Muenchen, Saemtliche Werke, t. 12, p. 134–135). Bolševizme yra visuotinio žmoniškumo idėja, tik iškreipto pavidalo, nes sovietinis rusas yra brolis tik pasauliniam proletariatui ir tai „galingesnis brolis", arba „vyresnis brolis", kaip jį vadina sovietų poetas I. Maštas (plg. „Družba narodov", 1954, Nr. 4, p. 123).

[36] Plg. *Bauer R. A.* Der neue Mensch in der sowjetischen Psychologie, Bad Nauheim, 1955; *Simmons E. J.* Der Mensch im Spiegel der Sowjetliteratur, Stuttgart, 1956; *Karpow G.* Ueber die Kulturrevolution in der UdSR, Berlin, 1956; *Froese L.* Ideengeschichtliche Triebkraefte der russischen und sowjetischen Pedagogik, Heidelberg, 1956.

tinis sovietinis siekimas surasti kontaktą su Vakarų kultūriniu pasauliu – nuo sporto iki atominių mokslų – turi tikslą ne atkelti vartus ir atidaryti duris Vakarų kultūrai į Sovietų Sąjungą, bet surasti kelius ir priemones, kuriomis bolševikinė kultūra įsiveržtų į Europos dvasią.

Iš čia kyla ir baltų emigracijai visai konkretus uždavinys, būtent paruošti Vakarų pasaulį neišvengiamam susitikimui su sovietine kultūra. Bolševizmo kultūrinis veržimasis į Vakarus neturi Europą užtikti netikėtai. Vakarų žmogus neturi be niekur nieko priimti bolševikinę kultūrą, nors ji ateitų ir koegzistencijos laikotarpyje. Kitaip jis bus bolševikinės kultūros nugalėtas, nes jis šitą kultūrą vargiai pažįsta ir jos siekimus vargiai supranta. Vakarų žmogus prieš ją atsiduria arba naiviai atviras, nesirūpindamas patikrinti šitos kultūros vertę nei sąmoningai pažinti jos pagrindus; arba jis ją bagatelizuoja nepripažindamas jai jokios vertės ir prasmės. Vakarų žmogaus laikysena bolševikinės kultūros atžvilgiu galbūt geriausiai parodo, kaip labai jis šioje vietoje yra reikalingas tarpininko, kuris jam atskleistų bolševikinės kultūros tikslą ir prasmę. Baltų emigracija turėtų atlikti šitą tarpininko uždavinį.

Tiesa, tarpininkavimo terminas šiuo atveju, susitikime su bolševikine kultūra, gali baidyti. Bet tarpininkavimas ne visada reiškia tik pasiūlymą, jis dažnai reiškia įspėjimą arba mažiausiai bent paskatinimą susimąstyti. Kultūrinis tarpininkavimas savo esme yra atitinkamos kultūros *esmės ir prasmės nušvietimas*. Dėl to jis nėra jokia propaganda prieš kultūrą arba už ją. Jis yra paruošimas: 1) paruošimas subjektyvinės dvasios gilesniam žvilgiui į kultūros lobyną, 2) paruošimas pačios kultūrinės vertybės atskleidžiant joje slypinčią prasmę. Jei bolševikinė kultūra yra pavojus europinei kultūrai, tai Baltijos emigracija, kaip kultūrinis tarpininkas, turi šitą pavojų parodyti ir Europą įspėti. Bet tai neįmanoma be bolševikinės kultūros gilesnės analizės. Tirti bolševizmą kaip kultūrinį reiškinį yra būtina, kad vakarietis žmogus galėtų susidurti su juo sėkmingai. Baltų emigracija padarytų likiminę klaidą, jei ji tik plūstų bolševikinę kultūrą, užuot kon-

krečiai ir pagrįstai parodžiusi, kur yra šios kultūros grėsmė ir negerovė. Nuo Petro Didžiojo[37] rusai turi plačią kultūros programą, kurios tikslą galima būtų šitaip išreikšti: Rusija turi virsti europinės kultūros sostine. Bolševizmas imasi uždavinį vykdyti, tik nesirengdamas europinę kultūrą pratęsti, kaip buvo norėjęs Petras Didysis, bet radikaliai nutraukdamas ryšius su Vakarų kultūros praeitimi: *bolševikinė kultūra nori ateiti į Vakarus ne Vakarų kultūrą papildydama, bet ją pakeisdama visiškai kitomis vertybėmis.* Tai galutinis bolševizmo pastangų tikslas kultūrinėje srityje. Europa laukia iš baltų emigracijos, kad ji prisidės prie bolševikinės kultūros programos ir jos kultūrinių siekimų demaskavimo ir tuo būdu atliks senąją Baltijos kraštų kultūrinę misiją. Ir naujos padėties akivaizdoje tarpininkavimo uždavinys liekasi amžinoji pareiga baltiečio žmogaus, o ypačiai baltų emigrantų.

Nėra šio straipsnio uždavinys pateikti konkretų planą minėtai pareigai atlikti: tai būtų reikalas baltų kultūrinių institucijų, pavyzdžiui, Baltų tyrimo instituto ar Baltų draugijos. Šioje vietoje galima nurodyti tik į porą punktų, kurie gali pavaizduoti, kaip baltų emigracijos uždaviniai turėtų būti suprantami:

1. Bolševizmas kaip kultūrinis reiškinys Vakarų pasauliui gresia ne mažiau kaip bolševizmo politinė sistema. Vakarų jaunimas jaučiasi vis labiau svetimas senajai europinei kultūrai ir dairosi naujo kultūrinio tipo. Bolševikinė kultūra ieškančiam jaunimui pasisiūlo kaip kultūra „didesnės drąsos"[38] ir tokiu būdu ima ruošti kelius bolševikinio gyvenimo tvarkai.
2. Bolševizmas kaip kultūrinis reiškinys neturi būti bagatelizuojamas. Daugelis vakariečių (tarp jų ir kai ku-

[37] Petras Didysis 1714 m. Rygos uoste, ištuštindamas savo taurę ant tik ką nuleisto laivo, kalbėjo tokius žodžius: „Istorikai nukelia seniausią mokslų sostinę į Graikiją; iš ten jie keliavo į Italiją ir paskui išplito į visus Europos kraštus... Šitą mokslų keliavimą po visą žemę aš norėčiau palyginti su žmogaus kraujo apytaka, ir man rodos, kad jie savo buveinę Anglijoje, Prancūzijoje ir Vokietijoje kada nors vėl paliks ir keliems šimtmečiams persikels pas mus" (plg. *Kirejewskij I. W.* Russland und Europa, Stuttgart, 1948, p. 6–7).

[38] Plg. „Literaturnaja gazeta", 1957, Nr. 51, p. 1.

rie baltų emigrantai) daro klaidą, lengvai susidorodami su bolševikine kultūra tuo vienu nurodymu į jos propagandinį charakterį. Naujai išaugusios rusų generacijos, kurioms komunizmas virto šventu įsitikinimu, visiškai pakeitė sovietinių kultūrinių laimėjimų prasmę, ypač dvasinio gyvenimo srityje propaganda jiems virto tikėjimu.

3. Bolševizmas kaip kultūrinis reiškinys sykiu yra ir revoliucinis. Jis laiko save žmonijos istorijos naujo periodo objektyvacija (įsikūnijimu) ir dėl to reiškia pretenzijas būti vienintele tikra ateities kultūra. Taigi tikra ir taikinga koegzistencija tarp Vakarų ir bolševikinės kultūros yra negalima.
4. Bolševizmas kaip kultūrinis reiškinys yra giliai rusiškas dalykas. Nors rusų emigrantai plačiai paskleidė legendą, kad komunistinė Sovietų valdžia esanti „tarptautinės revoliucionierių profesijos sekta"[39], bet teisingas yra N. Berdiajevas sakydamas: „Bolševizmas rusų tautai yra ne išorinis, bet išvidinis reiškinys"; jis „atitinka rusų tautos dvasinį būvį"[40]; dar daugiau: jis yra „trečioji Rusijos didybės, rusiškojo imperializmo apraiška"[41]. Slaviškojo elemento bolševizme negalima paneigti.

Jei baltų emigracija šiuos (ir daugelį kitų) punktų teisingai nušviestų ir tuo būdu įgalintų vakarietį pažvelgti į bolševikinės kultūros vidų, tai jų indėlis Vakarų–Rytų susidūrime tikrai būtų svarus. Slavų prasiveržimas į Vakarus yra didžiulis: rusai girtuokliauja šiandien ne tik prie Rygos uosto, kaip Petro Didžiojo laikais, bet ir prie Goethe's bei Schillerio karstų.

[39] Vestnik instituta po izučeniju istorii i kultury SSSR, Muenchen, 1952, Nr. 2, p. 6.

[40] Das neue Mittelalter, Tuebingen, 1950, p. 76.

[41] *Berdjajew N.* Istoki i smysl russkogo kommunizma, Paris, 1955, p. 99. Plg. taip pat: *Sarkysianz E.* Russland und der Messianismus des Orients, Tuebingen, 1955, p. 3.

Pabėgdami į Vakarus, Baltijos emigrantai norėjo ne šitų likiminių grumtynių išvengti. Priešingai, jų buvimas laisvajame pasaulyje įgalina juos toliau vykdyti tarpininkavimo rolę. Tiesa, šitas kultūrinis tarpininkavimas, kuris normaliais laikais vedė į germanų ir slavų kultūrų tarpusavį apvaisinimą, šiandien yra pavirtęs įspėjimu Vakarų pasauliui ir bolševikinio pasaulio demaskavimu. Tačiau nepaisant šio pakitimo, baltietis žmogus, o pirmiausia baltų emigrantas, vis tebegyvena riboje tarp dviejų pasaulių, abudu juos savo dvasia apimdamas.

III

LAIŠKAI MANO KRITIKAMS

1. APIE RELIGINĘ LITERATŪRĄ IR JOS KRITIKĄ

I

Baigdamas „Didžiuosius dabarties klausimus" (Čikaga, 1971), šios knygos autorius ragino „mūsų jaunus mąstytojus – filosofus, o ypač teologus" (p. 308), susidomėti religinėmis problemomis, kadangi ir jų „sprendimas padaro tautą nacija, išvesdamas ją iš pirminio liaudies tarpsnio, kurio metu daug savinamasi, o maža kuriama" (ten pat). Religinės srities brendimas, autoriaus pažiūra, yra tautai, siekiančiai nacijos rango, nė kiek ne mažesnės svarbos, negu literatūros, meno ar mokslo aukštis. Tai tinka ypač mūsų laikams, kai grumtynės tarp atgemančios religinės sąmonės ir stiprėjančio bei plintančio ateizmo darosi vis aštresnės, nes yra vedamos ne tik dvasinės kūrybos, bet ir politinės prievartos priemonėmis. Argi tad galėtų mūsų tauta stovėti *šalia* šių rungtynių ir abejingai į jas žiūrėti? Juk jeigu pačioje Lietuvoje religinės minties skleidimasis yra tramdomas visokiais būdais, tai ant mūsų pečių kaip tik ir gula didi pareiga perimti religinės problematikos sprendimą ir jį stumti priekin visos tautos vardu.

Ryšium su šiuo raginimu „Darbininko" apžvalgininkas (1971 12 21) pastebėjo, esą „Maceinos minėtas įsijungimas į anttautinių klausimų svarstymą šia knyga tebėra sunkiai įmanomas, nes mes nepajėgėme suorganizuoti savų mąstytojų vertimo į kitas kalbas" (p. 2). Ši pastaba, esmėje teisinga, betgi reikalinga vienos pataisos. Kad savų raštų vertimo į svetimas kalbas nesame suorganizavę, tai tiesa. Vienas kitas pradinis užmojis vis tebelieka tik užmojis – pagal pras-

mingą K. Bradūno poezijos eilutę: „Tik plasnoja... bet nepakyla" „Situacija". Tačiau tautos virtimą nacija dalyvaujant anttautinių problemų sprendime nereiktų suprasti grynai viršiniu būdu: vykti į tarptautinius kongresus, juose kalbėti, leisti knygų kitomis kalbomis, ruošti parodų svetimiesiems, megzti santykių su kitų tautų mokslininkais ir t. t. Visa tai, be abejo, yra gera ir net būtina. Bet visa tai yra ne tautinio subrendimo priežastis, o jo apraiška bei pasėkmė. Visų pirma reikia turėti paruoštų žmonių, kurie ryšius su kitais palaikytų, reikia turėti sukurtų *veikalų*, kuriuos būtų galima kitiems parodyti; reikia turėti originalių bei reikšmingų *idėjų*, kurias būtų galima kitiems skelbti. Kitaip tariant, *tautos virtimas nacija visų pirma yra vidinis jos pačios vyksmas: tai kūrybinis vyksmas jos dvasioje.* Anttautinius klausimus, kurie šiandien vargina žmoniją, turime visų pirma svarstyti patys sau ir tarp savęs. Mes patys turime jais sirgti, juos savoje visuomenėje skleisti, į jų nagrinėjimą kuo daugiausia asmenų traukti, kelti ginčų jų reikalu ir šitaip užbaigti aną gryno savinimosi bei liaupsinimo tarpsnį, kurį, pavyzdžiui, dar prieš keletą metų (1967–1968) taip aiškiai jautėme P. Teilhard'o de Chardino atveju, o šiandien vis dar tebejaučiame R. Bultmanno atveju (plačiau apie šį atvejį vėlesniuose laiškuose).

Kaip tik todėl autorius „Didžiuosiuose dabarties klausimuose" ir ragino „visus mūsų mąstančius krikščionis" nepamiršti, kad Antrasis Vatikano susirinkimas „buvo ne tik kitiems, *bet ir mums*" ir kad užtat ir mes turėtume „kūrybiškai išvystyti jo mintis, atsiliepdami į visa tai, kas šiandien yra keliama anttautinėje plotmėje, nesibijodami didesnių užmojų bei drąsesnių sprendimų" (p. 309). Ar šie sprendimai bus išversti į kitas kalbas yra antrinis dalykas. Svarbiausia, kad mes patys taptume religinėje srityje kūrybiški, kritiški, sąmoningai veikiantys krikščionys; kad pasaulyje sklindančios religinės idėjos bei religiniai klausimai nepraskambėtų pro mūsų ausis, nesujaudinę mūsų sielos ir nepasiekę mūsų proto; kad mūsų religininkai – dvasiškiai ir pasauliškiai – būtų anų idėjų bei sprendimų ne tik perteikėjai sutrumpintu ar net sumenkintu pavidalu, bet ir jų išvystytojai, pratęsėjai

bei įvertintojai. *Kūrybinis vyksmas pačioje tikinčioje visuomenėje – štai kas padaro tautą nacija religiniu atžvilgiu.* Šiam reikalui autorius ir yra pastaraisiais metais išleidęs porą religinio pobūdžio raštų, kuriais jis mėgino atliepti į dabartinės krikščionybės problemas.

Užtat jam stipriai sugėlė širdį vieno bičiulio laiškas, kuriame jis praneša: „Baltistikos konferencijoje (ji įvyko Kanadoje šių metų pavasarį. – *A. Mc.*) iš kai kurių akademikų girdėjau balsų, pageidaujančių iš A. Maceinos ir nereliginių knygų, gvildenančių bendrąją mūsų problematiką" (1972 06 09). Sakinys trumpas, bet labai būdingas. Juo yra išreikšta viena aiški netiesa ir vienas didžiulis nesusipratimas. Nuo pat savo raštų pradžios Lietuvoje ligi pat pastarųjų metų tremtyje autorius yra nuolatos pasisakęs bendrosios mūsų problematikos reikalais – čia straipsniais (plg. jų eilę „Aiduose" ir ypač „Į laisvę"), čia net knygomis (plg. „Tautinis auklėjimas"). Netiesa tad priekaištauti, esą religinių knygų rašymas nukreipiąs jį nuo mūsų rūpesčių. Tačiau ši netiesa yra tik mažmožis, palyginus ją su anuo didžiuliu nesusipratimu, glūdinčiu minėtame sakinyje, būtent: *religinė problematika nepriklausanti prie bendrosios mūsų problematikos.* Pro pageidavimą „ir nereliginių knygų, gvildenančių bendrąją mūsų problematiką", prabyla arba nuostabus dvasios siaurumas, arba paslėpta ateistinė nuotaika.

Kadaise a. a. Z. Ivinskis, Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavime 1939 m. kalbėdamas apie „Lietuvos istoriją romantizmo metu ir dabar", pastebėjo: „Lietuvos istorija yra imama paprastai labai izoliuotai nuo visuotinosios; nepaisomos sąsajos su pasauline istorija. Paprastai Lietuvos istorija išeina lyg kokia sala visuotinės istorijos jūroje. Bet taip siaurai jos objektą suprasdami, mes galime susiaurėti ir, visur norėdami matyti tik lietuvius, neišlaikyti reikiamos pusiausvyros; yra pavojaus tiesiog lyg kokiuose giliuose šuliniuose užtrokšti savo tyrinėjimuose"[1]. Tai, kas čia Ivinskio pasakyta apie Lietuvos istoriją, tinka ir visai lietuviškajai

[1] Suvažiavimo darbai III, Roma, 1972, p. 238.

problematikai mūsų dienomis. Anie baltistinės konferencijos akademikai, išjungdami religinę sritį iš lietuviškosios problematikos, kaip tik ir išgyvena šią problematiką tarsi kokią salą, atsietą nuo visuotinių klausimų, nepastebėdami, kad toks atsiejimas paverčia lietuviškumą tuščiu kevalu. Nepakanka tik lietuviškai kalbėti bei rašyti, bet reikia turėti dar ir turinio šiai lietuviškai kalbai bei šiam lietuviškam raštui. Nepakanka tik dairytis į garbingą Lietuvos praeitį, bet reikia šią buvusią garbę ugdyti ir dabar. Tautiškumas, nesidomįs visuotiniu žmonijos turiniu ar net nuo jo nusigręžiąs, iš tikro greitai užtrokšta pats savy tarsi kokiame giliame šulinyje, kuriame nebematyti saulės. O kas gi duoda šio visuotinio turinio, šios saulės, jei ne religija ir filosofija su įvairiomis jų atšakomis, vadinasi, sritys, kuriomis mes mažiausiai domimės ir kurias mes mažiausiai vertiname? Jeigu tad nenorime užsidusti po savu suformalintu ir sumoralintu lietuviškumu, turime praverti savą dvasią ir aniems didiesiems klausimams, kurie rūpi *visiems* žmonėms. Kitaip tapsime įkyrūs kitiems ir nuobodūs sau patiems, o ypač mūsajam jaunimui, kuris jau dabar savaimingai jaučia lietuviškojo kevalo tuštumą. Kam tad priekaištauti, jei kas šiam kevalui mėgina teikti bent porą visuotinės reikšmės idėjų!?

Galimas betgi daiktas, kad pro minėtą „ir nereliginių knygų" pageidavimą byloja kaip tik tai, kuo skundėsi „Tėviškės žiburių" redaktorius, apžvelgdamas pasibaigusį jaunimo kongresą. Šio kongreso metu „nei katalikų, nei evangelikų pamaldos nebuvo įrašytos programoje"; paskubomis suorganizuotos, jos buvusios menkai lankomos, ypač „Kento universitete, kur į baigiamąsias pamaldas iš 300 asmenų susirinko tiktai apie 20"; maždaug tas pat buvę ir Romuvos stovykloje; kiek geriau jas lankęs jaunimas Toronte, bet ir čia „dalis jo klegėjo šventovės kieme" (1972, Nr. 20, p. 1). Teisingai tad kun. Pr. Gaida klausia: „Ar tai nebus slypinti tendencija išstumti religiją iš vertybių skalės, pasitenkinti vien tautiškumu, paremtu ateistinėmis nuotaikomis? Tuo keliu verčia eiti sovietinis aktyvas pavergtoje Lietuvoje, bet kas skatina tokį kelią išeivijoje?" (ten pat). Šis klausimas nurodo į kažkokį la-

bai nejaukų vyksmą, rusenantį mūsų tremties užkulisiuose ir ta ar kita proga prasiveržiantį aikštėn. Religija yra vis labiau laikoma atgyventa, vargu ar verta didesnio dėmesio bei veiklesnio puoselėjimo. Jos atžvilgiu nuostabiai sutariama su komunizmu ir šiuo atžvilgiu komunizmo anaiptol nebijoma. Priešingai, būdamas esmiškai susijęs su ateizmu, komunizmas darosi vis meilesnis, vis labiau jis esti verčiamas gryna socialine bei ekonomine sistema; vis glaudžiau siejamas su rusiškuoju imperializmu, tarsi pasaulyje nebūtų komunistinių valstybių (Rumunija, Jugoslavija, Albanija, Kuba), neturinčių jokių imperialistinių kėslų ir vis dėlto saviems žmonėms brukančių komunistinę idėją, kuri visų pirma turinti būti *ateistinė idėja*, kaip tai rodo pastarojo meto Jugoslavijos komunistų partijos reikalavimas, esą mokytojas mokykloje „turi kalbėti prieš religiją; jos nutylėjimo nepakanka"[2]. Atoliepiuose į autoriaus straipsnį „Nuo ko mes bėgome?"[3] tai atsiskleidė labai aiškiai: „Pats vienas komunizmas (jo idėja) nepavojingas, nes be imperializmo pagalbos jis yra bejėgis"[4]. Todėl į kun. Pr. Gaidos klausimą: „Kas skatina tokį kelią išeivijoje?", reikia atsakyti: ta pati ateistinė dvasia, kaip ir Lietuvoje. Tik Lietuvoje ji yra valstybinė ideologija ir eina iš viršaus, o išeivijoje ji yra iš dalies mada, iš dalies įsitikinimas ir todėl kyla iš vidaus. Šia prasme mes tikrai nebesame sala, nes uoliai sekame bendrąją pasaulio nuotaiką ateistinį humanizmą laikyti šio amžiaus „laimėjimu". Atskyręs religiją nuo lietuviškumo ir būdamas nepatenkintas, kam lietuviškoji problematika siejama su krikščionybe, ateistinis humanizmas dabar mėgina lietuviškumą pripildyti ateizmu. Štai kodėl ir aną kai kurių akademikų lūkestį „nereliginių knygų, gvildenančių bendrąją mūsų problematiką", šių laiškų autorius išgyvena kaip vieną – gal ne visados sąmoningą – ateistinio humanizmo apraišką, vertą gilesnės sklaidos jungiant ją, iš vienos pusės, su ateizmo esme, iš kitos – su komunistinio ateizmo plitimu. Bet tai būtų irgi – religinė studija...

[2] Cit. iš: „Herder-Korrespondenz", 1972, Nr. 9, p. 425
[3] *Maceina A.* Nuo ko mes bėgome? // „Į laisvę", 1971, Nr. 5.
[4] A. Blažys // „Akiračiai", 1971, Nr. 8, p. 14.

II

Šalia šios netiesioginės kritikos, kam autorius leidžiąs vis religinių raštų, pastaroji jo knyga „Didieji dabarties klausimai" susilaukė nemaža ir tiesioginių atoliepių – gal daugiau negu kuri kita ankstesnioji. Tai ženklas, kad religiniai raštai dar nėra mūsų visuomenei tiek abejingi, kiek kai kas norėtų. Svarbiausia betgi, kad dauguma minėtos knygos recenzentų nepasitenkino tik atpasakoję jos turinį ir tik padarę vieną kitą smulkią pastabą, kaip mūsojoje kritikoje kad įprasta. Ne, šie recenzentai (pvz., A. Baltinis, P. Celiešius, A. Paškus, A. Rubikas) ėmėsi svarstyti ne vieną klausimą jau iš esmės, vadinasi, gvildenti jį patį savyje, reikšdami savų pažiūrų bei teikdami savų sprendimų ir tuo pastūmėdami priekin klausimo aiškinimą bei jo pažinimą. „Darbininko" recenzentas įžvalgiai pastebėjo, kad šiame „veikale svarstomi klausimai dabar yra labai kontraversiški", nuosekliai tad „ir Maceinos sprendimai dėl to gali būti sutikti kontraversiškai"[5]. Ir iš tikro jie buvo sutikti kontraversiškai. Pasaulio kūrimas iš nebūties, Apreiškimo skleidimasis istorijoje, Dievo reiškimasis gamtoje, evangelijų numitinimas, Dievo veikimas ryšium su gamtos dėsniais bei žmogiškąja kūryba – vis tai klausimai, kurių nagrinėjimas – siauresnis ar platesnis – iškilo šį sykį beveik savaime, tuo sudarydamas progos pokalbiui tarp autoriaus ir kritikų; pokalbiui, kuris yra kiekvienos pažinimo pažangos būdas bei kelias. Kol autorius kalba į tylinčiuosius arba kol kritikai pasitenkina tik nurodę korektūros klaidas ar stiliaus nesklandumus, tol jokio klausimo gilesnis suvokimas yra neįmanomas.

Lig šiol būdavo mūsų skundžiamasi, esą mes neturime *literatūrinės* kritikos, kuri rašytojui padėtų brėsti. Autoriui betgi atrodo, kad K. Bradūno redaguota knyga „Lietuvių literatūra svetur"[6] yra tokiai kritikai nutiesusi pagrindus: čia mes iš tikro parodėme, jog sugebame skvarbiai apžvelgti įvairias literatūrinės kūrybos sritis. Kodėl tad nesugebėtume tai padaryti ir atskirų autorių bei atskirų veikalų atveju? At-

[5] „Darbininkas", 1972, gruod. 21, p. 2

[6] *Bradūnas K.* Lietuvių literatūra svetur, Čikaga, 1968.

rodo, kad Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidžiama ir netrukus pasirodysianti J. Griniaus knyga „Veidai ir problemos" kaip tik ir bus žingsnis *gilyn* į autorius ir jų veikalus. Blogiau yra su *religine* kritika, nes blogai yra su *religine* literatūra. Neturėdami išvystytos literatūrinės kritikos, mes vis dėlto turėjome ir tebeturime geroko aukščio pačią *literatūrą*. Tuo tarpu religinėje srityje neturime nei vienos, nei kitos. Perbėgęs laisvojo pasaulio lietuvių kunigų sąrašą („Elenchus"), autorius suskaičiavo daugiau negu 100 kunigų, turinčių akademinius laipsnius: licenciatą ar doktoratą. Kokia kita mūsų gyvenimo sritis turi tiek daug moksliškai pasiruošusių asmenų? O kokia gi kita mūsų *dvasinio* gyvenimo sritis (čia neturiu galvoje gamtamokslio) yra tokia skurdi sava literatūra, jei ne religija? Be abejo, daugelis dvasiškių akademikų dirba sielovados darbą. Bet argi jau iš anos šimtinės negalėtų atsirasti bent 10–20 asmenų, kurie pateiktų mūsų tikinčiajai visuomenei religinės literatūros, esančios aukštesnio lygio negu katekizmai, maldaknygės ir apologetinės brošiūros? Kur slypi šio kunigijos neraštingumo priežastis? Intelektualiniame jų pačių nerangume? Hierarchijos neskatinime kurti? Nesugebėjime suorganizuoti religinių raštų leidimo? Kiekvienu atveju religinė mūsų literatūra yra tokia, kad ji liaudinio tarpsnio nėra pralenkusi ir todėl mūsų tautai virsti nacija dar netarnauja. Jeigu mūsų poezija tiek savo lytimi, tiek turiniu visiškai prilygsta didžiųjų tautų poezijai (išversti poezijos negalima: tai įrodė L. Baldaufienė sava antologija „Litauische Lyrik"[7]), tai teologinė mūsų literatūra net paties palyginimo dar neužsitarnauja. Ogi nesant religinės literatūros, iš kur galėtų kilti religinė kritika?

Ir vis dėlto jos užuomazgų matyti. Tai kaip tik ir parodė atoliepiai į minėtą autoriaus knygą. Šie atoliepiai, ypač P. Celiešiaus[8] ir A. Rubiko[9], yra daugiau negu įprastinės recenzi-

[7] *Baldaufienė L.* Litauische Lyrik, Muenchen, 1972.

[8] P. Celiešius // „Tėviškės žiburiai", 1972, Nr. 13–15; *Celiešius P.* Dr. A. Maceinos „Didžiuosius dabarties klausimus" besvarstant", Bad Wiorishofenas, 1972 (toliau tekste santrumpa – *broš.*).

[9] Plg. „Draugas", 1972, d. 2, Nr. 28–29 (toliau cituojant – nuorodos tekste).

jos. Tai jau kritika pačia tikrąja ir geriąja šio žodžio prasme, nes jos vidurkyje stovi nebe pati knyga, o tas ar kitas knygos paliestas *klausimas*. Tik šitokia kritika suveda autorių bei kritikus pokalbio, ir tik šitokios kritikos buvimas gali skatinti religinės problematikos pažangą. Bet čia pat reikia truputį ir nustebti. Kodėl kunigai: A. Baltinis, P. Celiešius, A. Paškus, A. Rubikas, sugebą taip įdomiai bei giliai atsiliepti į kito paliestus klausimus, nėra mums davę nė vienos religinės knygos sava plunksna? Kodėl, sakysime, A. Baltinis, siūląs „sukurti moderniam žmogui priimtiną ontologiją ir 'numitinti' filosofiją"[10] ir laikąs tai „mūsų uždaviniu" (ten pat), nėra per keliolika metų nė mėginęs mums pateikti tokios ontologijos bent apybraižų? Kodėl P. Celiešius, pabrėžiąs sąveikos filosofiją kaip „sąveikinę tų pačių dalykų priežastį" ir baręs autorių, esą krikščioniškasis ontologas turįs „suvokti Dievo veiklą kartu ir gamtoje, ir istorijoje, ir antgamtybėje" (broš., p. 12), nepasistengė šios savos filosofijos išvystyti atskira knyga, pritaikydamas aną sąveiką ne tik tiltą statant (plg. p. 9–10), bet ir jam griūvant? Kodėl A. Rubikas, teigdamas, esą Dievo Apreiškimo suvedimas į Kristų reiškiąs jo susiaurinimą, ir skelbdamas „gamtą kaip Dievo žodį"[11], neišnagrinėjo šių savo teiginių platesne studija, atskleisdamas, ką gi mums gamta kaip Dievo žodis iš tikro sako, nes Dievo žodis juk turi ką nors sakyti? Jeigu šiandien turėtume šias tris minėtų kritikų knygas, tuomet būtų lengviau ir autoriui tęsti pokalbį, ir skaitytojui susivokti šio pokalbio eigoje. Nes keleto sakinių teiginiai, tegu ir įdomūs savo turiniu, negali atskleisti visos vertės, kol jie nėra išvystyti bent ligi būtinų savo išvadų. O imtis autoriui išskleisti savo kritikų pažiūras reiškia griebtis darbo, kurį turi atlikti patys kritikai. Tikėkimės tad, kad po šių autoriaus laiškų kritikams, kritikai parašys laiškų ir autoriui. O būtų geriausia, jei jie savas mintis pateiktų mums atskiromis knygomis.

[10] A. Baltinis // „Draugas", 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.
[11] Plg. „Draugas", 1972, liep. 15, d. 2, p. 2.

Iš kitos pusės, autorius taip pat prisipažįsta, kad ne vieną klausimą savo knygoje jis yra tik palietęs, manydamas, kad šis arba yra tikintiesiems savaime aiškus (pvz., pasaulio sukūrimas iš nebūties), arba plačiau aiškinti šioje vietoje nereikalingas (pvz., asmens samprata). Tačiau skaitytojas visa tai ne kartą išgyvena kitaip. Teisingai todėl pastebi P. Celiešius, esą dėl aprėžtos veikalo apimties „skaitant kyla daug neaiškumų" (broš., p. 3). Teisingas yra ir jo pageidavimas, „kad autorius, radęs progą, galėtų spaudoje paaiškinti ir papildyti tai, ko knygoje nepadaryta" (ten pat). Šių laiškų uždavinys kaip tik yra paaiškinti bei papildyti. Todėl čia autorius nesileis į atskirų kritikos pastabų sklaidą, nors jos būtų ir neteisingos (pvz., A. Baltinio pastaba, esą autorius „labai pagrįstai teigia krikščionybę kaip idėją" (min. veik., p. 3), yra kaip tik priešingai). Apdairumo bei tikslumo atpasakojant autoriaus mintis, kritikams kai kur iš tikro stinga. Todėl jie arba veržiasi į atviras duris (plg. P. Celiešiaus broš., p. 8 ir autoriaus knygos p. 263 apie pasaulio nuolatinį kūrimą); arba priskiria autoriui tai, ką jis kaip tik atmeta (plg. tėvo T. Žiūraičio recenziją „Dirvoje"[12], kur jis reikalauja iš autoriaus „daug kritiškesnio dėmesio" tapsmo filosofijai, nepastebėdamas, kad ši filosofija yra dėstoma ir kritikuojama p. 205–217 ir kad tapsmas be subjekto ten vadinamas „tik išmone"); arba patys neteisėtai susiaurina autoriaus mintį, įterpdami žodelį „tik", ir paskui šią savo pačių sąsiaurą išsijuosę kritikuoja (plg. P. Celiešiaus broš., p. 11–12 ir autoriaus knygos p. 287 apie religiją kaip dviasmenį žmogaus ir Dievo santykį). Tačiau šios kritikų silpnybės nesunaikina jų keliamų abejonių bei klausimų reikšmės. O tai mūsajam pokalbiui ir yra svarbiausia.

Iš ligšiolinių atoliepių į autoriaus knygą yra išryškėję keletas klausimų, kurių sklaida, juos paaiškinant, papildant ir į kritikų priekaištus atsakant, kaip tik ir sudarys tolimesnių laiškų turinį. Šie klausimai yra: 1) *pasaulio sukūrimas iš nebūties*, kuriuo abejoja A. Baltinis ir kuriuo nesidomėti pataria

[12] „Dirva", 1972, saus. 7, p. 6.

P. Celiešius; 2) *Dievo Apreiškimas*, kurio susiaurėjimą Kristuje regi A. Rubikas, o visus Šventojo Rašto pasakojimus ligi Abraomo laiko sakme; 3) *Dievas gamtoje ir istorijoje*, kurias Dievo apsireiškimo plotmėmis laiko A. Baltinis ir A. Rubikas ir kurios P. Celiešiui sudaro vis tobulėjančio apsireiškimo laiptus; 4) *sąveikos filosofija*, užuominomis išreikšta P. Celiešiaus, pagal kurią Dievas veikia ne tik ontologinėje srityje, nuolatos pasaulį kurdamas jo *buvime*, bet ir kosmologinėje, kartu su gamtos dėsniais bei žmogaus pastangomis pasaulį keisdamas jo *regimybėje*. Galimas daiktas, kad berašant kils ir daugiau klausimų, vertų atidesnio svarstymo, nes kritikai savo atoliepiuose yra palietę ir tokių dalykų, kurių autorius savo knygoje nenagrinėjo, pavyzdžiui, A. Baltinio drąsus šūkis „numitinti filosofiją" arba A. Rubiko bultmaninė žydų istorijos samprata. Taip pat galimas daiktas, kad, pasirodžius naujiems atoliepiams, iškils ir naujų klausimų, kurių tuo tarpu dar negalime iš anksto regėti.

Baigdamas šį įvadinį laišką, autorius dėkoja savo kritikams už bičiulišką dėmesį jo knygai, už jų pastangas leistis pokalbin su šios knygos mintimis, o visų pirma už anas visas pažiūras, dėl kurių mes dabar ir imamės kalbėtis. Reikia tikėtis, kad į šį mūsų pokalbį įsijungs ir daugiau asmenų, kurių *kaip žinovų* pagalba būtų mums visiems labai naudinga.

2. APIE PASAULIO SUKŪRIMĄ IŠ NEBŪTIES

I

Kalbėdamas apie Teilhard'o de Chardino evoliucinę filosofiją bei technologiją, „Didžiųjų dabarties klausimų" autorius negalėjo aplenkti ir pasaulio kūrimo iš nebūties, nes Teilhard'o teorijoje žodis „kūrimas" yra vartojamas nuolatos, kita betgi prasme, negu jam ją teikia krikščionybė. Todėl autorius ir rašė: „Krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį: kur nėra nebūties, ten negali būti nė kūrimo krikščioniškąja prasme. Tad kiekviena ontologija, kuri savo pagrinduose nepažįsta arba nepripažįsta nebūties, neturi ir negali turėti kūrimo sąvokos. Kiekviena šitokia ontologija yra nekrikščioniška, nors ir kalbėtų krikščioniškais terminais, nes vieno termino 'kūrimas' čia nepakanka. Kad kūrimo samprata būtų krikščioniška, reikia kalbėti ne tik apie kūrimą apskritai, bet ir apie kūrimą iš nebūties. Tai savaime aišku, taip kad plačiau apie tai kalbėti nėra reikalo" (p. 247–248).

Pasirodo tačiau, kad dviem mano kritikams, būtent A. Baltiniui ir P. Celiešiui, abiem filosofijos daktarams, šis krikščioniškojo kūrimo sampratos siejimas su nebūtimi nėra savaime aiškus dalykas. P. Celiešius net priskiria kūrimo iš nebūties idėją pačiam autoriui, sakydamas: „A. Maceina prileidžia, kad Dievas kūrė pasaulį iš nebūties arba niekio" (broš., p. 8), neatkeipdamas dėmesio, kad tai anaiptol ne Maceinos prielaida, o krikščioniškosios ontologijos ir teologijos teiginys, Ketvirtojo Laterano susirinkimo (1215) paskelbtas dogma ir pakartotas Pirmojo Vatikano susirinkimo (1870) net

anatemos būdu: „Kas neišpažįsta, kad pasaulis ir visi daiktai visa jų substancija yra Dievo kildinti iš niekio,... tebūna atskirtas" (Denz. 1801–1805). Tai autorius primena ne šiems dviem kritikams „pagąsdintų", bet kad parodytų, jog priekaištaujant kūrimui iš nebūties, yra priekaištaujama ne kokiai nors asmeninei pažiūrai, bet vienai iš pagrindinių krikščionybės tiesų. Nuosekliai tad ir pokalbis šiuo klausimu turi vykti ne tam, tarsi autorius gintų kūrimą iš nebūties kaip savojo mąstymo pradą arba pirmąjį principą, kurio negalima įrodyti, o reikia jį tik priimti arba jo nepriimti (plg. P. Celiešius, broš., p. 8), bet kad visi bendromis pastangomis pasklaidytume, kiek tai įmanoma, šią savo esmėje ontologinę problemą, tačiau nebeatskiriamai susijusią su mūsų tikėjimu į Dievą Kūrėją. Štai kodėl tiek Ketvirtasis Laterano, tiek Pirmasis Vatikano susirinkimai į dogminę apibrėžtį įtraukė ne tik tai, kad pasaulį Dievas sukūrė, bet ir tai, kad jis sukūrė jį iš *niekio*. Mat esama tokių filosofinių sąvokų, be kurių religinės tiesos negali būti išreiškiamos žmogiškuoju būdu, neprarasdamos savos esmės. Tokios sąvokos, pavyzdžiui, yra „asmuo" ir „prigimtis": jomis yra nusakomos Švenčiausiosios Trejybės (viena prigimtis trys asmens) ir Kristaus būtybės (dvi prigimtys vienas asmuo) krikščioniškosios sampratos. Visos trinitarinės ir kristologinės pirmųjų amžių klaidos kaip tik ir kilo iš šių dviejų filosofinių sąvokų bei jų santykio neišsiaiškinimo ar jų nepritaikymo anoms dviem apreikštosioms tiesoms.

Tokios rūšies sąvoka yra ir „nebūtis" arba „niekis". Pati savyje ji yra grynai ontologinė. Ji anaiptol nėra religinė, kaip to norėtų A. Baltinis, teigdamas: „Ką reiškia 'kurti iš nieko'? Tai yra religinė sąvoka, kuri reiškia, kad Dievas pasaulį sukūrė ir daugiau nieko"[1]. O ne! Kurti iš niekio reiškia žymiai daugiau negu tik paprastą teigimą, kad sukūrė. *Kurti iš niekio reiškia teikti kūrimui tam tikrą atžvilgį (differencia specifica)*, kuris dieviškąjį kūrimą atsieja nuo bet kurio kito – gamtinio ir žmogiškojo – kūrimo. P. Celiešius šia prasme teisingai pastebi, kad Senojo Testamento Pradžios knygos autorius, „kal-

[1] „Draugas", 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

bėdamas apie pasaulio sukūrimą, nesako, kad Dievas sukūrė pasaulį iš niekio, bet stačiai pradeda nuo buvimo, sakydamas: 'Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę'" (*Pr 1, 1.* cit. iš broš., p. 8). Kitaip tariant, Pradžios knyga išreiškia dar tik kūrimo *giminę* (*genus proximum*) arba tai, kad pasaulis yra *Dievo* padaras. Tačiau kokios rūšies yra šis padaras, nurodo kita sąvoka, būtent „niekis", kuris Šventraštyje užtinkamas vieną vienintelį kartą Makabiejų antroje knygoje: „Pažvelk į dangų ir į žemę ir pasvarstyk visa, kas joje yra, ir atmink, kad ją Dievas iš nieko padarė" (plg. 2 *Mak 7, 28*). Tuo būdu kūrimas įgyja rūšinę žymę: *iš niekio*. Bet kas yra šis niekis, aiškina nebe Apreiškimas, o žmogaus protas arba filosofija. Ir jos aiškinimas šiandien yra įėjęs į krikščioniškojo kūrimo sampratos pagrindus taip, kad nebūties taip lygiai negalima išjungti arba pastūmėti į šalį svarstant pasaulio kūrimą, kaip kad asmens ir prigimties negalima išjungti svarstant Švenčiausiąją Trejybę arba Kristaus būtybę.

Kokių tad priekaištų daro kritikai kūrimo iš nebūties idėjai, telkdami juos ne apie kūrimą, bet apie *nebūtį*?

II

Visų pirma P. Celiešius pataria apie nebūtį ryšium su pasaulio kūrimu iš viso nekalbėti: „Iš ko Dievas kūrė dangų ir žemę, nėra reikalo mums spėlioti, nes tai yra už mūsų galvojimo ribų" (broš., p. 8). Į tai, atrodo, linksta ir A. Baltinis, sakydamas, esą kūrimo iš nebūties „negalima protu suvokti, nei žodžiais išreikšti" (min. veik., p. 3). Be abejo, tai lengviausias kelias tikėjimo tiesų sunkenybėms apeiti. Tačiau ar jis įmanomas? Ar tai, kad, kaip teisingai pastebi Celiešius, „pasaulio kūrimas yra mums paslaptis" (ten pat), atleidžia mus nuo pareigos šią paslaptį apmąstyti ir pateikti tokį jos aiškinimą, kuris neprieštarautų nei logikai, nei jos pačios esmei? Juk kiekviena tikėjimo tiesa savo pagrinduose yra mums paslaptis – ypač Švenčiausioji Trejybė ir Kristaus Įsikūnijimas. O argi ne apie šias dvi tiesas yra krikščionių daugiausia mąstyta bei rašyta? Argi ne šios dvi tiesos, kaip mi-

nėjome, buvo dogmiškai nusakytos ontologinėmis sąvokomis? Tas pat yra ir su pasaulio kūrimu iš niekio. Patarti nekalbėti, „iš ko Dievas kūrė dangų ir žemę", yra lengva; tai įvykdyti betgi labai sunku. Ir pats P. Celiešius, kuris priekaištauja autoriui, kam šis kalbąs, kad Dievas pasaulį sukūrė iš niekio, daro lygiai tą patį – jau net paaugliams. Savo paruoštame katekizme[2] jis visų pirma klausia: „Iš kur visa atsirado? Iš kur kilo šis visas pasaulis?" (p. 17). Paskui papasakoja, kad visa tai sukūrė Dievas. Tačiau ar tuo Celiešius ir pasitenkina? Anaiptol. Jis rašo: „Dievas, sutvėręs pasaulį *iš nieko* (mano išskirta. – *A. Mc.*), visą laiką jį palaiko, kad jis būtų. Jei Dievas nepalaikytų pasaulio, tai jis pavirstų į nieką" (p. 18). Ir juo toliau, juo filosofiškiau: „Kai mes sakome, kad Dievas pasaulį sutvėrė, tai reiškia, kad jis pasaulio nepadarė iš kokios ankstesnės medžiagos, bet *iš nieko* (išskirta Celiešiaus. – *A. Mc.*). Žmonės taip pat gali daug ką sukurti. Bet jie nepadaro jokio daikto iš nieko... Šį pasaulį Dievas sutvėrė iš nieko" (p. 18). Jeigu tad Celiešius randa prasminga taip aiškiai pabrėžti pasaulio sukūrimą *iš nieko* jaunuoliams, tai kodėl man reikėtų susilaikyti ir nekalbėti apie niekį sklaidant Teilhard'o teoriją suaugusiems ir šią sklaidą pateikiant ne katekizmo, bet daugiau ar mažiau filosofinės studijos lytimi? Tai *argumentum ad hominem*, bet jis čia buvo reikalingas priminti, nes nevalia kitam prikišti to, ką ir pats darai.

Kas verčia betgi mus, kalbant apie pasaulį, kalbėti ne tik paprastai apie kūrimą, bet ir apie kūrimą iš *nebūties* arba niekio? Atsakymas labai aiškus, *reikalas teikti rūšinę skirtybę krikščioniškajai pasaulio atsiradimo sampratai.* Visos juk religijos skelbia pasaulį atsiradus. Tačiau kokiu būdu? Ir štai jų atsakymai yra labai įvairūs. Fr. Heileris savo knygoje „Religijos apraiškos ir esmė" suima šiuos atsakymus į keturias grupes: a) *savaimingas pasaulio kilimas* skylant pasauliniam kiaušiniui arba net ir dievybei; b) *ginimas iš dievybės;* c) esančios medžiagos apdirbimas ir d) *kūrimas iš niekio*[3]. Pirmosios grupės

[2] *Celiešius P.* Tikėjimo tiesų santrauka jaunuoliams, Čikaga–Roma, 1972.

[3] *Heiler F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, 1961, p. 471–472.

atsakymas yra pats primityviausias, nes jis nebeklausia, kaip santykiauja tasai „pasaulinis kiaušinis" su dievybe; antrosios grupės atsakymas buvo Plotino paverstas filosofine emanacijos teorija, sutapatinančia pasaulį su dievybe kaip Absoliuto išplauka; trečiosios grupės atsakymas yra platoniškasis dualizmas, kur Dievas yra ne kūrėjas, bet tik žiedėjas (plg. autoriaus knygos p. 257–260). Tik ketvirtoji grupė patenkina krikščioniškąją pasaulio kūrimo sampratą, laikydama pasaulio atsiradimą ne savaimingu skaldymusi, ne gimimu iš dievybės, ne jau esančios medžiagos žiedimu, bet kūrimu iš nebūties. Jeigu tad išskirtume nebūtį iš pasaulio atsiradimo sampratos, tai turėtume pasitenkinti kuriuo nors vienu pirmųjų trijų grupių atsakymu. Atmetę pirmąjį kaip labai primityvų ir esmėje sutampantį su trečiuoju atsakymu, turėtume teigti, kad pasaulis arba yra kilęs iš Absoliuto kaip jo ištaka (plotinizmas) arba yra Absoliuto nužiestas iš šalia jo esančios ir nuo jo nepriklausomos medžiagos (platonizmas). Pirmasis atsakymas sunaikina pasaulio tikroviškumą, paversdamas jį Absoliuto atšvaita (monizmas); antrasis atsakymas sunaikina Absoliuto kūrybiškumą, nes pastato šalia jo kažkokį medžiaginį pradą, kurį Dievas tik apipavidalina, bet nekuria (dualizmas). Krikščionybė paneigė abu šiuos atsakymus ir davė savąjį: pasaulis nėra ištekėjęs iš Absoliuto ir nėra Absoliuto nužiestas iš jau esančios amžinos medžiagos, bet yra sukurtas *iš nebūties*, visagaliu Viešpaties veiksmu tariant „tebūnie" (plg. *Pr. 1, 3–26*). Tai būtį teigiąs žodis, kurio atoliepis kaip tik ir yra būtybė (*ens*). Šis „tebūnie" yra Viešpaties tariamas ne sau pačiam, kaip Logo amžinojo gimimo atveju; jis yra tariamas ne kokiai nors pradinei medžiagai, kaip tai aiškina platonikai; bet jis yra tariamas *nebūčiai* kaip būties stokai, kuri ano žodžio galia yra pripildoma būtimi. Be abejo, visi šie posakiai nepajėgia išreikšti „tebūnie" gelmių. Tačiau kūrimo iš nebūties sampratoje viena yra nepaneigiama: *tai, kas buvo nebūtis, tampa būtimi*. Todėl A. Baltinio teiginys, esą „iš nieko bus tik niekas logišku būtinumu" (min. veik., p. 3), yra krikščioniškosios kūrimo sampratos paneigimas, nes *kas logiškai negalima, tas ontologiškai yra netikra*. Jei

iš nieko yra tik niekas logišku būtinumu, tai kūrimas iš nebūties yra loginis prieštaravimas, kurio įvykdymas net ir Dievui būtų neįmanomas: medinės geležies nė Dievas padaryti negali, nes šiuo atveju jis *tuo pačiu veiksmu* kurtų (medis) ir naikintų (geležis). Čia slypi atsakymas į gimnazistų klausimą: „Ar gali Dievas sukurti tokį akmenį, kurio pats nepakeltų?" Aišku negali, nes pats klausimas yra loginis prieštaravimas. Tas pat yra ir su teiginiu „iš nieko yra tik niekas", jeigu jį laikome logine būtinybe. Jo priešingybė „iš nieko yra šis tas" virsta tada loginiu prieštaravimu ir darosi ontologiškai neįmanomas nė pačiam Dievui. Jeigu tad A. Baltinis iš tikro *šitaip* filosofuoja, tai jis kūrimą iš nebūties padaro logiškai nepateisinamą ir tuo pačiu ontologiškai negalimą. Neužtenka tik išpažinti, kad „kūrimą tikėjimu pažįstame kaip Dievo mums duotą apreiškimą" (ten pat), nes kiekviena Dievo apreikšta tiesa *gali* ir *turi* būti pateisinama logikos šviesoje. Jeigu ji nusižengia logikai, tai arba jos Dievas neapreiškė, arba mes ją klaidingai suvokiame.

Nuostabu, kad M. Heideggeris yra formulavęs kaip tik Baltiniui priešingą teiginį: seną posakį *ex nihilo nihil fit* jis paverčia sakiniu: *„ex nihilo omne ens qua ens fit* – iš nieko tampa kiekviena būtybė kaip būtybė"[4]. Heideggerio samprata yra tokia: a) baimėje žmogus suvokia save kaip aprėžtą būtybę; b) savos aprėžtybės suvokimas įvyksta nebūties akivaizdoje (*Gegenwart*); c) nebūtis kaip būties riba padaro būtybę aprėžtą; d) aprėžtą būtybę mąstyti galima tik ryšium su nebūtimi[5]. Ir iš tikro! Jeigu kiekviena būtybė yra aprėžta kaip *būtybė,* tai kuo gi kitu ji galėtų būti aprėžta, jei ne nebūtimi? O kaip gi ji galėtų būti nebūtimi aprėžta, jei nebūtų iš nebūties kilusi? *Kilti iš niekio ir būti su niekiu kaip savo buvimo riba yra tad tiek loginė, tiek ontologinė kiekvienos aprėžtos būtybės prielaida.* Būtybės aprėžtybė savaime nurodo į nebūtį kaip į savo aprėžtybę. Tai ontologija, ne Apreiškimas. Apreiškimas mums tik pasako, kieno veiksmu aprėžta bū-

[4] *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Frankfurt/M., 1949, p. 36.
[5] Plg. ten pat, p. 25–32.

tybė kyla iš nebūties, būtent *Absoliuto*. Apreiškimas paaiškina pačios ontologijos neatsakomą klausimą, *kas* padaro, kad aprėžta būtybė būna niekio akivaizdoje nevirsdama niekiu. Tuo būdu Apreiškimas visiškai susiderina su ontologiniu būtybės apmąstymu: aprėžta būtybė reikalauja nebūties kaip sudedamojo savam buvimui prado (buvimo riba), ir Apreiškimas atskleidžia mums, kokiu būdu ši riba atsiranda ir kodėl ji nesunaikina būtybės kaip būtybės. Absoliutas ją savo „tebūnie" iš nebūties šaukia ir būtyje laiko. Jo „tebūnie" kaip būties teigimas nesiliauja. Kalbėti tad apie pasaulio kūrimą iš nebūties reiškia teikti Apreiškimo tiesai „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę" (*Pr 1, 1*) loginį pateisinimą ir padaryti ją ontologiškai galimą. Kitaip mūsų tikėjimas pasiliktų primityvus. Todėl visu griežtumu reikia pasisakyti prieš A. Baltinio teiginį „Kūrimą iš nieko galima priimti tik paneigiant racionalų jo supratimą" (min. veik., p. 3). Yra visiškai priešingai: *kūrimą iš niekio galima priimti tik ontologiškai įžvelgus į nebūtį kaip kiekvienos aprėžtos būtybės buvimo ribą*. Iracionalus kūrimo iš nebūties priėmimas yra tokios pat vertės kaip ir priėmimas pasaulio atsiradimo skylant „kosminiam kiaušiniui", kurio trynys sudaręs dangų, o baltymas – žemę[6]. O kritikų nurodymas, esą nebūties „negalima protu suvokti" (A. Baltinis, min. veik., p. 3) arba esą „niekis negali būti pažinimo objektas" (P. Celiešius, broš., p. 8), yra laužimasis į atviras duris: nė vieno neiginio negalima suvokti, ir nė vienas neiginys negali būti pažinimo objektas, kadangi jame nėra ko pažinti. Tačiau kritikai pamiršta, kad *nebūtis kaip neiginys yra santykinė sąvoka*, vadinasi, mąstoma ryšium su būtimi kaip jos stoka; kad nebūtis yra būties riba, todėl savaime mąstoma kartu su būtimi. Pasaulio atsiradimo sampratoje nebūtis esti visados siejama su kūrimu, vadinasi, su anuo dieviškuoju „tebūnie" kaip būties teigimu. Šia prasme ji gali būti ir yra mąstoma. „*Skylė*" savyje negali būti pažinta, bet „skylė *tilte*" yra pastebima, pažįstama ir užtaisoma.

[6] *Heiler F.* Min. veik., p. 471.

III

Kaip tad mano kritikai norėtų suprasti pasaulio kūrimą, jeigu jie abejoja reikalu jį sieti su nebūtimi? Tai paaiškina visų pirma P. Celiešius: „Kiti dar iškelia priekaištą, kad pasaulio kūrimas nėra absoliučiai iš niekio, nes Dievas kūrė pasaulį pagal nuo amžių turimą pasaulio idėją. Nors idėja priklauso ne prie realios pasaulio būties, bet prie idealios, vis dėlto ji nėra niekis, kaip kad namo planas, pagal kurį namas yra statomas, nėra niekis" (broš., p. 8). Dar ryškiau tą patį teigia A. Baltinis: „Dievas kuria iš savo minties, galimybę paversdamas tikrove" (min. veik., p. 3), ir tai jau nesanti nebūtis, „nes kai Dievas iš savo minties ar pirmavaizdžio kuria būtį, jis kuria ją ne 'iš nieko'" (ten pat). Skaitant šiuos kritikų teiginius, autoriui ateina į galvą vienas indiškas anekdotas: žmonės klausę vieną Indijos išminčių, ant ko stovįs pasaulis. Šis atsakęs: „Ant milžiniško dramblio". – „O ant ko stovi dramblys?" – klausę žmonės toliau. – „Ant milžiniško vėžlio", – atsakęs išminčius. Žmonės tada nusilenkę pakeldami rankas ligi kaktos ir patenkinti atsakymu išsiskirstę. Tai įvyksta ir mano kritikų atveju. Mes klausiame: „Iš ko Dievas kuria pasaulį?" Ir kritikai atsako: „Ne iš niekio, o iš savo minties, iš pirmavaizdžio, iš idėjos". Jeigu šitoje vietoje nutiltume ir, jiems nusilenkę, nueitume, būtume tokie pat ontologiniai užuomaršos, kaip ir anie Indijos gyventojai, kurie pamiršę paklausti savo išminčių, ant ko gi stovįs vėžlys. Tačiau mes nepasitenkiname kritikų atsakymu ir klausiame toliau: „O iš ko kuria Dievas savo mintį, savo idėją, aną pasaulio pirmavaizdį ar jo planą?" Tai nėra nereikalingas ar neprasmingas klausimas, nes nurodymas į Dievo mintį ar pirmavaizdį yra tik atsakymo nustūmimas nuo dramblio į vėžlį, paliekant šį jau ramybėje. Bet mes šiam „vėžliui" duoti ramybės nenorime.

Visų pirma grynai metodinė pastaba. Jeigu Dievas ir turėtų minčių, idėjų, planų, pirmavaizdžių, tai būtų labai bloga ontologija sakyti, kad Dievas kuria pasaulį *iš* minties, *iš* idėjos, *iš* pirmavaizdžio, kaip lygiai būtų bloga technologija

sakyti, kad architektas stato namą *iš* savo brėžinių. Čia kritikai sujaukė vadinamuosius *causa exemplaris* (pagal ką) su *causa materialis* (iš ko). Kaip architektas stato namą *pagal* braižinius, bet ne *iš* braižinių, taip ir Dievas kuria pasaulį *pagal* savo mintį bei pirmavaizdį, bet ne iš savo minties ar pirmavaizdžio. Bet tai tik formalybė.

Blogiau yra, kai kritikus klausiame: koks yra santykis tarp Dievuje esančios minties, idėjos, pirmavaizdžio ir paties Dievo? Lengva (nors ir netikslu) teigti esą Dievas kuria pasaulį „iš savo minties ar pirmavaizdžio". Bet *iš ko* jis kuria šią mintį ar pirmavaizdį? Kas yra pati ši mintis ar pirmavaizdis: Dievo *kūrinys* ar jo substancijos *ištaka*? Jeigu ji yra dieviškosios substancijos ištaka ir jeigu iš jos ar pagal ją Dievas kuria pasaulį, tai tada pasaulis yra tik Dievo pratęsimas, ir mes atsiduriame plotinizme arba panteizme; tada viskas yra Dievas, nes viskas yra jo substancijos išsiliejimas. O jeigu ana Dievo mintis ar pirmavaizdis yra jo paties kūrinys, tai klausimas esti tik nukeliamas toliau nuo realaus pasaulio į idealų pasaulį – nuo dramblio į vėžlį, pasilikdamas pats savyje neatsakytas, kadangi kiekvienas kūrinys – vis tiek ar realus, ar idealus – reikalauja „iš ko" (*causa materialis*). Iš ko tad kyla ana Dievo mintis ar anas pasaulio pirmavaizdis: *iš paties Dievo ar iš nebūties*? Tai dilema, iš kurios joks pasaulio kūrimo kritikas – taigi nė Baltinis su Celiešiumi – išsisukti negali. Atsakę: „Iš paties Dievo", kritikai paskelbtų plotinizmą ir pasaulį sutapatintų su Dievu. Atsakę: „Iš nebūties", jie skelbtų tą patį ką ir autorius, ir visi jų priekaištai, nukreipti į autorių, savaime atsisuktų į juos pačius. Mat ontologiškai yra visiškai vis tiek, ar iš nebūties yra sukurtas realus ar idealus pasaulis: nebūtis čia kiekvienu atveju pasilieka tarsi „iš ko", iš kurio visa kyla. O kritikų nurodymas, esą savą mintį ar pasaulio pirmavaizdį Dievas turįs „amžinai savo prote" (A. Baltinis, min. veik., p. 3) arba „nuo amžių" (P. Celiešius, broš., p. 8), nieko neišaiškina, nes čia mes klausiame ne *laikinės* anos minties ar ano pirmavaizdžio pradžios, bet *ontologinės* jo kilmės, tegu ši kilmė ir būtų laiku neap-

rėžta: amžinas pasaulio kūrimas nėra loginis prieštaravimas (tai pastebi ir P. Celiešius, plg. broš., p. 9), tačiau jis vis tiek yra kūrimas iš nebūties. Tai tinka tiek realiam, tiek idealiam pasauliui.

Dieviškųjų pirmavaizdžių teorija platoniškoje krikščioniškosios filosofijos ir teologijos kryptyje yra gyva jau nuo šv. Augustino laikų. Ji yra ypač stipri Rytų Bažnyčioje. Ji yra radusi daug vietos V. Solovjovo ir S. Bulgakovo mąstyme. Jos laikėsi ir mūsų St. Šalkauskis, jos šalininkas kurį laiką yra buvęs ir pats šių laiškų autorius. Tačiau ji niekad – gal išskyrus tik V. Solovjovą – nebuvo teikiama kaip kūrimo iš nebūties priešingybė arba bent dalinis jo paneigimas. „Dieviškoji Sophia" – tai sąvoka, suimanti savin šią teoriją, – yra *kūrinys* ir tuo skiriasi nuo nesukurtosios Sophios arba Logo. Kitaip mes neišvengiamai patenkame į panteizmą. Šiam pavojui pergalėti V. Zenkovskis todėl ir pabrėžia „sukurtąją sophianinio pasaulio pagrindo prigimtį" (p. 17–18): ontologine prasme „pasaulis yra sukurtas savo visuma – tiek idealiniu savo pagrindu, tiek *pojustine* savo įvairybe" (p. 34); „sophianinis pasaulio pagrindas yra sukurtas ligi pat savo gelmių"[7]. Šauktis tad pasaulio pirmavaizdžių arba idėjų kaip *kitokios* pasaulio kūrimo sampratos, kuri pakeistų arba bent pataisytų kūrimo iš nebūties sampratą, yra nesusipratimas. Pirmavaizdžiai ar idėjos yra taip lygiai sukurti iš nebūties kaip ir realaus pasaulio būtis.

Šis mažutis šuolis į filosofijos istoriją aiškiai parodo, kad *pokalbis pasaulio kūrimo reikalu sukasi apie nebūtį kaip krikščioniškosios kūrimo sampratos sudedamąjį pradą*: be jos dieviškasis kūrimas yra neįmanomas, nes jos pasaulis virsta arba Dievo išplauka, arba demiurgo žiediniu. Mano kritikai yra per daug įsispoksoję į nebūties nesuvokiamumą. Jie per maža kreipia dėmesio į tai, kad *mes būname neigimo pasaulyje* (blogio, klaidos, prieštaravimo, skirtybių gausoje). Tuo tarpu bet koks

[7] *Zenkovskij V.* Preodolenije platonizma i sofijnosti mira // „Putj", 1930, Nr. 24, p. 17–36.

neigimas yra galimas tik nebūčiai esant būties riba ir ontologine jos kilme – pagal gražų M. Heideggerio pasakymą: „Niekis yra neigimo kilmė, o ne priešingai"[8]. Štai kodėl tas pats Heideggeris ir gali teigti, kad „nebūties klausimas apgaubia metafizikos visumą"[9]. Kaip tad jis galėtų būti išjungtas iš krikščioniškosios dogmatikos? Ir kaip galėtų būti *protingas* mūsų tikėjimas, nusigrįžęs nuo mūsojo buvimo ribos, kuria kaip tik ir yra nebūtis?

[8] *Heidegger M.* Min. veik., p. 33.
[9] Ten pat, p. 35.

3. APIE DIEVIŠKĄJĮ APREIŠKIMĄ

I

Prieš pradedant mums aiškintis dieviškąjį Apreiškimą – jo pobūdį ir jo eigą laikų tėkmėje, su kuriais mano kritikai nenorėtų sutikti, – tebūnie leista autoriui papasakoti skaitytojams vieną mūsų klausimui būdingą pokalbį. Prieš keletą metų aplankė autorių kapucinas tėvas Povilas Loesleinas, ilgą laiką gyvenęs Plungėje, dar ir dabar gerai kalbąs lietuviškai, o apsilankymo metu buvęs dvasios tėvas (*pater spiritualis*) Fuldos kunigų seminarijoje. Paklaustas, kaip jam sekasi moderniems teologams teikti ne mokslinių žinių, o dvasinio peno, jis atsakė į tai savo išgyvenimu vienų rekolekcijų metu, kurioms buvo pasirinkęs temą „Šv. Jono Krikštytojo askezė". Sklaidant šią temą, kaip ji aprašyta visose keturiose evangelijose, seminaristai iš sykio klausėsi dėmesingai. Tačiau pradėjus kalbėti apie Šv. Jono dorybes – klusnumą Viešpaties pašaukimui, nusižeminimą Kristaus akivaizdoje, griežtą gyvenimo būdą dykumose, – klausytojai pradėjo šiūruoti kojomis į grindis, kas akademinių Vokietijos papročiu reiškia nepasitenkinimą ir net protestą. Tada tėvelis Loesleinas pertraukė savo konferenciją ir paklausė seminaristus, kas esą: gal jis kur nors apsirikęs... Atsistojęs vienas teologas visų vardu pareiškė: šv. Jono Krikštytojo *„istorija" evangelijose esanti mitas*, evangelistų įtrauktas todėl, kad tikinčiajai pirminės krikščionybės bendruomenei parodytų, jog ir Kristus kaip Mesijas bei Valdovas (*kyrios*) turėjęs turėti savą *šauklį*, kaip ir visi valdovai. Iš tikro betgi tai nesanti istorinė tikrovė, o tik Kristaus vaiz-

do išgražinimas (apoteozė), atitinkąs pirminės bendruomenės tikėjimą. Tai esą naujosios egzegezės aiškiai įrodyta. Tėveliui Loesleinui neliko nieko kito, kaip tik pakeisti rekolekcijų temą, nes negi kalbėsi apie dorybes mitologinio „didvyrio", kurio iš viso nėra buvę. O egzegetiškai su jaunais teologais ginčytis nei rekolekcijos nebuvo tinkamas metas, nei tėvelis Loesleinas nebuvo tam pasiruošęs.

Lygiai tas pat ištiko ir šių laiškų autorių, palietusį „Didžiuosiuose dabarties klausimuose" *Nojaus religiją*. Šią religiją autorius sklaidė todėl, kad paaiškintų, kaip Viešpats perkelia savo apreiškimą iš gamtos į istoriją (Izraelis), o iš istorijos į asmenį (Kristus). Pasak Laiško žydams, Dievas yra kalbėjęs „daugelyje vietų (*multifariam*)" ir „įvairiais būdais" (plg. *Hbr 1, 1*). Gamta, istorija ir Kristus autoriui atrodė kaip tik ir esančios tos „vietos", iš kurių Dievas kaip tik ir yra kalbėjęs žmonijai. Remdamasis prancūzų kardinolo J. Daniélou pažiūra, išdėstyta jo veikale „Istorijos paslaptis"[1], autorius Nojaus religiją vadina gamtine ta prasme, kad gamtos reiškiniai – tvanas, vėjas, vaivorykštė – buvę Nojui *tiesioginiai* Viešpaties apsireiškimo ženklai, skelbę jam Dievo rūstybę, jo pasigailėjimą ir jo pasilikimą su žmonėmis. Gamta Nojui buvo ta plotmė, į kurią Dievas nužengė, kad apsireikštų žmogui. Tai buvusi pirmoji Apreiškimo „vieta". Iš to kardinolas J. Daniélou, o su juo kartu ir autorius, daro išvadą, kad „gamtinėse religijose esama tiesos" ir kad todėl „ir gamtinė religija gali padaryti žmogų teisų Viešpaties akivaizdoje". Štai kodėl Šventraštis apie Nojų ir sako, kad jis buvęs „teisus vyras, savo kartoje be dėmės, nes ėjo su Dievu" (*Pr 6, 9*).

Bet štai šitoje vietoje autoriaus knygos kritikas kun. A. Rubikas, kaip ir anie Fuldos seminaristai, sušiūravo – ne kojomis, bet plunksna ir viešai paskelbė: „Tyrinėjimai yra parodę, kad pasakojimas apie tvaną – kaip ir kiti ikiabraominiai pasakojimai Senajame Testamente – nėra istoriniai. Jų negalima sudėti ton pačion lentynon, kaip pasakojimų apie Abraomo ainius. Visa, kas 'įvyko' ikiabraominiame laikotarpyje,

[1] *Daniélou J.* Essai sur le mystére de l'histoire, Paris, 1953.

yra užrašyta Abraomo ainių ne kaip istorija, o kaip jų pačių tikėjimo interpretacija"[2]. Paaiškindamas, kodėl pasakojimas apie tvaną nesąs istorinis, A. Rubikas mini Gilgamešo mitą, izraelitinį jo pasisavinimą bei perdirbimą, du tvano pasakojimo variantus, negalimybę atsirasti tiekai vandens (510 bilijardų litrų) ir savo dėstymą užsklendžia išvada: „Iš to aiškėja, kad pasakojimas apie Nojų (Apie Dievo kalbėjimą per lietus, vaivorykštes) yra tam tikro literatūrinio žanro. Jį būtų galima pavadinti sakme" (p. 2). A. Rubikas nepaaiškina, kokios prasmės jis teikia žodžiui „sakmė" – mito, pasakėčios, padavimo. Tačiau tai ir nėra svarbu. Svarbu, kad pasakojimas apie Nojų bei tvaną jam yra *ne realaus asmens ir įvykio aprašymas, o tik dorinis pamokymas* arba Abraomo palikuonių tikėjimo išraiška: jis pateikiąs mums ne tai, kas tikrovėje buvę, o tik tai, ką izraelitai savo *sąmonėje* tikėję.

Kokią idėją, mintį ar pamokymą randa A. Rubikas tvano sakmėje? „Tuo pasakojimu, – rašo jis, – Šventojo Rašto autoriai norėjo paaiškinti, kaip labai Dievas nepakenčia nuodėmės. Pasakojime apie tvaną Dievas yra absoliutus gamtos valdovas. Jis palaiko pasaulio tvarką. Jis turi visišką valdžią ant visos tvarinijos. Jis gali leisti kūrinijai pražūti savo nuodėmėje. Bet jis gailisi ir gelbsti ją" (p. 2). Kitaip tariant, pasakojimu apie tvaną yra pavaizduota bendra Dievo visagalybės, jo ryžto bausti ir jo pasigailėjimo *idėja*. Visi Pradžios knygos aprašomieji dalykai: tvano paskelbimas Nojui, laivo statymas, gyvulių gabenimas į laivą, žemę ištikęs potvynis, Nojaus buvimas laive, potvynio pabaiga, vaivorykštė, Nojaus sūnūs, jų elgesys su tėvu (plg. *Pr 6–9 sk.*) – visa tai yra tik literatūrinė anos bendros idėjos iliustracija, kaip kad iliustracija yra Kristaus vartoti palyginimai apie sėjėją, rauges, garstyčios grūdą, paslėptą lobį, tinklą žuvims ir t. t., kuriais Išganytojas mėgino žmonėms išaiškinti dangaus karalystės esmę bei savybes. *Tai mitas tikriausia šio žodžio prasme.* Apie tai autorius yra plačiau rašęs savo knygoje (plg. p. 141–155), apibrėždamas mito esmę graikų mąstytojo Salustijo žodžiais: „Tai niekados neįvy-

[2] „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 1.

ko, bet tai yra visados" (p. 142). A Rubiko atveju tai reiškia: *nei Nojaus, nei tvano niekados nėra buvę*, bet Dievo visagalybė, jo ryžtas bausti žmones už nuodėmę, jo pasigailėjimas *kaip idėja ar pamokymas yra visados*. Todėl logiškai A. Rubikas ir sako: „tas pasakojimas apie tvaną ir po jo pasirodžiusią vaivorykštę ir šiandien yra skaitomas krikščionių bažnyčiose kaip dabartinį žmogų įpareigojanti tiesa" (p. 2); įpareigojanti, be abejo, ne savo istoriškumu (nes tai neįvyko niekados), bet savo idėjiškumu (idėja yra visados).

Čia turime aiškų *lietuvišką* Šventraščio numitinimo pavyzdį R. Bultmanno prasme. Štai kodėl autorius pirmajame savo laiške ir buvo užsiminęs, kad religinėje savo literatūroje mes dar tik savinamės, nemėgindami *kurti*, o ypač kritiškai *vertinti* pasisavintų pradų, A. Rubiko atveju – bultmaninio numitinimo. Pasiskaitę tą ar kitą egzegetinį veikalą ar straipsnį, susižavime jo teiginiais, prisiimame juos kaip mokslo žodį, nepasistengdami išvystyti šių teiginių ligi teologinių išvadų, nes *egzegezė pati savyje yra anaiptol dar ne teologija*. Egzegetiniu metodu yra tyrinėjamas ne tik Šventasis Raštas, bet ir Koranas, ir Homero poemos, ir Vedos, ir Babilonijos mitai, užrašyti molinėse lentelėse. Egzegezė negali nieko pasakyti, ar knyga, mūsų vadinama Šventuoju Raštu, iš tikro yra Viešpaties Apreiškimas. Todėl perkeliant egzegetinius teiginius į teologiją, reikia būti labai apdairiam ir kritiškam. Tai prikišama R. Bultmannui, tuo serga ir A. Rubiko kaip lietuviškojo bultmanininko straipsnis.

Be abejo, autorius negali ginčytis su A. Rubiku *egzegetiškai*, nes tai ne jo sritis. Kiek ir kaip Gilgamešo mitas yra įimtas į pasakojimą apie Nojų ir tvaną, kiek ir kaip šiame pasakojime yra suausti varno ir balandžio variantai, kiek vandens būtų reikėję tvanui, ar jis buvęs visuotinis ar tik dalinis, – visa tai išaiškinti reikia daugelio mokslų sąveikos, jei šitoks išaiškinimas iš viso ir būtų įmanomas. Todėl akivaizdoje tokių didžiulių pastangų bei sunkenybių susidaro įspūdis, kad egzegetai per drąsiai žvelgia į savo „amatą", švaistydamiesi posakiais „tyrinėjimai parodė", tarsi šie tyrinėjimai būtų laboratoriniai gamtamokslio bandymai. Būdama vienas iš va-

dinamųjų dvasios mokslų, egzegezė visados yra tykoma didelio pavojaus „prašauti pro šalį" ir tuo būdu esti verste verčiama vis iš naujo kritiškai perkratinėti savus laimėjimus.

Šią bendrą pastabą autorius daro todėl, kad iš filosofijos istorijos žino, kaip labai kinta išvados vadinamojo *literarinio metodo* tekstui tyrinėti; metodo, kuriuo remiasi ir egzegezė. Sakysime, tokie Platono dialogai, kaip „Sofistas", „Parmenidas", „Politikas", seniau buvo laikomi neautentiškais: net toks Platono žinovas kaip W. Windelbandas juos įtarė esant išėjusiais ne iš Platono rankos. O šiandien jau jie pripažinti tikrais. Tačiau ar jau neabejotinai? O kiek vadinamųjų netikrų platoniškųjų dialogų (mažiausia 14) dar laukia būti išaiškinami, jei iš viso jie bus kada nors išaiškinti! Todėl ir egzegetų teiginį „tyrinėjimai parodė" reikia sutikti gana kritiškai, ypač jeigu jis pralaužia gryno teksto rėmus ir liečia jau patį Šventojo Rašto pobūdį ar jo prasmę, kaip tai yra A. Rubiko atveju. Ar pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra tik *sakmė*, ar tikrovinio *asmens* bei *įvykio* aprašymas, tai daugiau negu tik egzegetinis teksto tyrinėjimas: tai *teologinė problema*, kelianti eilę klausimų, kurie domina ne tik egzegetą, bet ir kiekvieną tikintįjį.

Šia kiekvieno tikinčiojo teise naudodamasis, autorius dabar nori ir net *privalo* atlikti štai ką: *išmąstyti teologiškai ligi galo egzegetinę Rubiko išvadą*, esą pasakojimas apie Nojų bei tvaną, „kaip ir kiti ikiabraominiai pasakojimai", pavyzdžiui, pasaulio bei žmogaus sukūrimas, jo apgyvendinimas rojuje, jo puolimas ir t. t., „nėra istoriniai" (min. veik., p. 1), t. y. netikroviniai: *jų kaip įvykių nėra buvę*. Nes terminas „neistorinis" Rubiko, kaip ir Bultmanno, atveju reiškia „netikrovinis", o ne tik „istorijos mokslui neprieinamas". Juk ko istorijos mokslas neprieina, tai dar anaiptol nereiškia, kad to ir nebuvo. Jei dialogas, vadinamas „Teateitu", yra ne Platono, vadinasi, neautentiškas, tai dar nereiškia, kad jis iš viso neturi autoriaus. Tai tik reiškia, kad istorija negali pasakyti, kas jį parašė. Apie šį skirtumą („neistorinis" ir „istorijai neprieinamas") autorius yra savo knygoje kiek plačiau kalbėjęs (plg. p. 171–175) ir nenori čia kartotis. Čia jis tik primena, kad „ne-

istorinis" Rubiko terminologijoje, kaip ir apskritai bultmanineje egzegezėje, reiškia ne realų įvykį, o tik *sąmonės įvaizdį*, vadinamą „interpretacija" arba „interpretamentu" (W. Marxsenas). Ties šia „interpretacija" kaip sąmonės įvaizdžiu mes dabar kiek ir stabtelsime.

II

a. Pasakojimą apie tvaną A. Rubikas vadina „tam tikru literatūriniu žanru", kurio „nėra galima suprasti raidiškai" (min. veik., p. 2). Literatūrinio arba literarinio žanro sąvoka egzegezėje šiandien yra labai pasklidusi: ji yra tarsi koks stebuklingas raktelis, kuriuo manoma galį būti atrakinti visi Šventojo Rašto slėpiniai. Neigti šį žanrą reikštų laužtis į atviras duris: *Šventasis Raštas yra pilnas šio žanro.* Net ištisos jo knygos: Jobo, Psalmynas, Patarlių, Mokytojo, Giesmių giesmė, Išminties, Siracido yra literarinės ir net grynai poetinės (pvz., Psalmynas ar Giesmių giesmė). O ir istorinėse ar pranašų knygose esama literarinių dalių (pvz., Mozės giesmė Išėjimo knygoje, Tobito giesmė Tobito knygoje, Juditos giesmė Juditos knygoje, raudos Jeremijo knygoje, galop Marijos giesmė „Magnificat" Luko evangelijoje). Tai žinoma jau labai seniai ir tai nėra joks naujosios egzegezės atradimas. Nauja čia yra tai, kad sąvoka *„literarinis" yra statoma kaip priešingybė sąvokai „istorinis"*. Kas literariška, tas neistoriška; o kas neistoriška, tas netikroviška – štai naujosios egzegezės silogizmas. Jeigu tad koks nors Šventojo Rašto pasakojimas esąs literarinis, tai jis tuo pačiu jau esąs ne kokio nors istorinio dalyko aprašymas, o tik kokios nors idėjos, esančios rašytojo sąmonėje, pavaizdavimas. Kadangi, pasak A. Rubiko, pasakojimas apie Nojų ir tvaną, esąs sakmė, vadinasi, tam tikras literarinis žanras, todėl jis ir esąs neistorinis; o kadangi jis esąs neistorinis, jis reiškiąs ne realių asmenų ir įvykių aprašymą. O Abraomo palikuonių tikėjimo interpretaciją.

Tačiau kaip tik čia ir pradedame nujausti minėto silogizmo loginę klaidą. Ką gi A. Rubikas ir tie, kuriais jis seka, pasakytų apie šitokį silogizmą: kiekvienas pranašas yra perse-

kiojamas; Angela Dawis yra persekiojama; taigi ji yra pranašė. Laisvos Lietuvos gimnazijų aštuntokas logikos pamokose gautų dvejetuką už tokią išvadą. Nes: kiekvienas pranašas yra persekiojamas, bet ne kiekvienas persekiojamasis yra pranašas. Ne persekiojimas gimdo pranašiškumą, bet pranašiškumas žadina persekiojimą. Lygiai toks pat santykis yra ir tarp istoriškumo bei literariškumo. *Kiekvienas neistorinis pasakojimas yra literarinis, bet ne kiekvienas literarinis pasakojimas yra neistorinis.* Jau sąvoka „istorinis romanas" paliudija, kad tarp istoriškumo ir literariškumo nėra ir negali būti priešingybės. Literarinis žanras, kaip gražiai pastebi vokiečių egzegetas H. Haagas, yra „tam tikras drabužio sukirpimas" (Mysterium salutis I, 318). Tačiau patį drabužį, *literariškai sukirptą*, gali nešioti tiek istorinis aprašymas, tiek didaktinis pamokymas, tiek tikėjimo interpretacija. Du mūsų rašytojai – Jonas Grinius ir Juozas Grušas – yra sukūrę po dramą apie Barborą Radvilaitę. Abu veikalai yra literarinio žanro. Bet ar jie savo turiniu nėra istoriniai? Ar jie nekalba apie *tikrus* asmenis ir *tikrus* įvykius? Ar Homero „Iliada" neaprašo *tikros* Trojos? Kitaip sakant, vieno literariškumo dar nepakanka, kad tas ar kitas pasakojimas nustotų buvęs istorinis arba tikrovinis savo turiniu.

Be abejo, R. Rubikas yra teisus, sakydamas, kad literarinio žanro „nėra galima suprasti raidiškai" (min. veik., p. 2). Tačiau ir vėl: ši pastaba yra teisinga tik ryšium su aprašymo forma, o ne su aprašymo turiniu. „Eiliuotosios Livonijos kronikos" autorius (XIII a.), kalbėdamas apie Saulės kautynių metu sumuštus ir besitraukiančius kalavijuočių ordino riterius, sako, esą jie bėgę kaip kiškiai (*sicut lepores*). Tai vaizdas, negalimas suprasti raidiškai, nes joks žmogus negali taip greitai bėgti, kaip kiškis. Tačiau savo hiperboliškumu šis vaizdas anaiptol nenustoja buvęs istorinio įvykio išraiška, būtent: kalavijuočiai traukėsi pakrikę. Taip pat ir kronikos skaičiai, „kurie kartojasi lyg kokios stilistinės ir poetinės formulės, yra perdėti"[3]. Bet ir šis perdėjimas nesunaikina istorinės

[3] Z. Ivinskis // Lietuvių enciklopedija, t. 27, p. 11.

tiesos, kad ten tam tikro skaičiaus karių – tiek kalavijuočių, tiek lietuvių – *realiai* būta. Argi kitaip yra ir Šventajame Rašte? A. Rubikas primena „moters sutvėrimą iš Adomo šonkaulio" (min. veik., p. 2). Tai žinoma, vaizdas. Tačiau kodėl jis turėtų reikšti tik didaktinį pamokymą, o ne *realų dievišką-jį aktą*? Visas rojaus aprašymas yra taip pat vaizdas. Bet kodėl jis turėtų būti tik Abraomo palikuonių tikėjimo interpretacija, o ne *realios nenusidėjusio žmogaus padėties literarinis sukirpimas*? Pirmųjų žmonių gundymo bei puolimo aprašymas irgi yra literarinis. Tačiau kodėl jis negali būti aprašymas visiškai *realaus įvykio*, kuriuo žmonės neteko jiems Viešpaties suteiktų malonių? Mes visiškai galime sutikti, kad Pradžios knygos pasakojimai apie pirmykščius žmonijos įvykius yra išreikšti literarinėmis priemonėmis. Tačiau šios priemonės anaiptol neduoda mums teisės teigti, esą šių pasakojimų turinys slepiąs ne vienkartinius realius įvykius, o tik bendras pamokančias idėjas.

b. Minėta loginė naujosios egzegezės klaida slypi ne tik jos metode (kas literariška, tas neistoriška arba netikra), bet ir jos pastangose *išreikšti tikėjimą*. Paneigęs Nojaus bei tvano istoriškumą, A. Rubikas, kaip jau minėjome, randa šiame literariniame žanre tam tikrą didaktinį pamokymą arba tam tikrą religinę idėją, būtent: „Dievas nepakenčia nuodėmės"; jis „yra absoliutus gamtos valdovas"; jis „palaiko pasaulio tvarką"; jis „turi valdžią ant visos kūrinijos"; jis gali leisti kūrinijai „pražūti savo nuodėmėje"; jis galop „jos gailisi ir ją gelbsti" (plg. min. veik., p. 2). Visa tai pasakojimo apie tvaną autorius ir norėjęs izraelitams paaiškinti. Bet kaip gi A. Rubikas, o su juo ir kiti Šventojo Rašto perprasminimo šalininkai, nepastebi, kad *jie skelbia gryną išmonę*. Pasilikime truputį prie pasakojimo apie tvaną. Kuo gi jo autorius grindžia savą pamokymą, esą Dievas nekenčia nuodėmės, yra absoliutus gamtos valdovas, palaiko kūrinijoje tvarką ir t. t.? Tuo, kad jis, pasak naujųjų egzegetų, sukuria (arba perima iš babiloniečių) „istoriją", kurios iš viso nėra buvę. Kitaip sakant, Dievo visagalybės, ryžto bausti bei pasigailėjimo skelbimą jis atremia į savo paties (ar kitų) išgalvotus asmenis

(Nojus ir jo sūnūs) ir išgalvotus įvykius (laivo statymas, gyvulių gabenimas, lietus, išsigelbėjimas), vadinasi, *į netikrovę*.

Ir štai čia vėl užčiuopiame loginę tokio skelbimo (kerygmos) klaidą: *iš kiekvieno realaus įvykio galima išvesti tokį ar kitokį dorinį bei religinį pamokymą, bet jokio dorinio ar religinio pamokymo negalima pagrįsti nebuvusiu įvykiu*. Jeigu tvanas buvo realus įvykis gamtoje, tai iš tikro jį galima tada aiškinti kaip Dievo bausmę už žmonių palaidumą (plg. *Pr 6, 5–7*) ir skelbti Dievą kaip absoliutų gamtos valdovą, kuris tvarko vandenis ir jų šaltinius, debesis ir vėjus. Bet kur ir kuo gi reiškiasi ši Viešpaties visagalybė, jei tvano iš viso nėra buvę? Jeigu Nojus su savo šeima, Viešpaties pamokytas, statėsi laivą ir jame išsigelbėjo, tuomet iš tikro galima ir reikia skelbti Dievo pasigailėjimą bei jo artumą ištikimiems žmonėms. Tačiau kur ir kuo gi reikšis šis Dievo pasigailėjimas bei artumas, jei Nojaus iš viso nėra buvę? Įvykių bei asmenų prasimanymas ir paskui jų siejimas su Dievo visagalybe bei meile paverčia prasimanymu ir pačią šią visagalybę bei meilę, nes jos netenka tikrovinio pagrindo, be kurio tikėjimas į šias Viešpaties savybes tampa išmone ir net savęs paties apgaule.

Tai labai gerai suprato šv. Paulius, kalbėdamas apie Kristaus prisikėlimą, kuris mūsų laikų egzegetų irgi mėginamas padaryti pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo interpretacija (plačiau apie tai plg. autoriaus knygos p. 171–176), būtent: *prisikėlimo skelbimas esąs išraiška tikėjimo, kad Jėzus Kristus yra Viešpats*. Tačiau kodėl gi jis yra Viešpats, jeigu jo prisikėlimo skelbimas yra tik didaktinis pamokymas, o ne *tikro įvykio* pasakojimas? Koks jis čia Viešpats, jei jis mirė ir supuvo kape, kaip ir kiekvienas kitas žmogus? Sugalvoti literarinį pasakojimą apie nebūtą dalyką dar anaiptol nereiškia pagrįsti tikėjimo, kad Kristus yra Viešpats. Štai kodėl šv. Paulius taip griežtai ir pabrėžia Kristaus prisikėlimo *tikrovę* – ne didaktinę jo idėją: „Jei Kristus nebuvo prikeltas, tai tuščias mūsų skelbimas ir tuščias jūsų tikėjimas" (*1Kor 15, 14*). Maža to, jeigu Kristaus prisikėlimas nėra *tikras įvykis*, tai jo skelbimas kaip literatiškai didaktinio pamokymo yra *apgaulė*: jei Kristus neprisikėlė tikrovėje, „tuomet mes liekame melagin-

gi Dievo liudytojai, nes liudijome Dievo akyse, kad jis prikėlęs Kristų, kurio jis nėra prikėlęs" (*1Kor 15, 15*). Argi tai nėra prasminga lygiagretė ir pasakojimui apie tvaną? Jei tvano nebuvo, tai pasakojimas apie Dievą kaip absoliutų gamtos valdovą yra tuščias, tuščias yra ir tikėjimas, atremtas į tokį pasakojimą. Dar daugiau: tokio pasakojimo autorius yra *netikras* Dievo liudytojas, nes jis skelbia tvaną buvus Dievo siųstą, kurio jis iš tikro nesiuntė. Kaip Kristus tik tada yra Viešpats, jei *tikrai* prisikėlė, taip Dievas tik tada yra absoliutus gamtos valdovas, jei tvanas yra buvęs jo visagalybės pažadintas *tikras įvykis*. Netikri įvykiai tikėjimui reikšti padaro šį tikėjimą taip pat netikrą. Jokios, net ir kilniausios, tokių prasimanytų įvykių idėjos čia nieko negelbsti. Kaip galima, sakysime, pamokyti izraelitus, esą „ir stabmeldžiai yra Dievo sukurti žmonės, kurie gali daryti atgailą ir būti išganyti" („Draugas", 1972 07 17, p. 4), jeigu nebuvo jokio pranašo Jonos, jeigu jis jokiems nineviečiams atgailos neskelbė ir jei nineviečiai jokios atgailos nedarė? Reikia tik stebėtis, kaip Šventojo Rašto aiškintojai šio prieštaravimo nepastebi ir leidžiasi būti jo klaidinami.

c. Pats svarbiausias betgi teologinis klausimas, kreipiamas į vadinamųjų „neistorinių" pasakojimų didaktinius aiškintojus, yra tiesos bei įpareigojimo reikalas. A. Rubikas, laikydamas pasakojimą apie Nojų bei tvaną sakme, vis dėlto pastebi, kad jis esąs ir „dabartinį žmogų įpareigojanti tiesa" (min. veik., p. 2). Tačiau kur čia yra šios sakmės tiesa ir kodėl ji yra įpareigojanti?

Jeigu pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra neistorinis, vadinasi, netikrovinis, o tik sakmė, tai kaip tada yra su šios sakmės autoriumi: *tikėjo* jis, kad Nojus tikrai gyveno ir kad tvanas tikrai buvo, ar netikėjo? Tai dilema. Jei ano pasakojimo autorius žinojo rašąs sakmę, vadinasi, Nojaus bei tvano tikrovę netikėjo, tai kaip įvyko, kad Izraelis, o vėliau krikščionybė šį pasakojimą suprato ne didaktiškai, o *istoriškai*? Kitaip tariant, kokiu *būdu sakmė virto istorija*? O virtusi tikra istorija, ši sakmė tuo pačiu virto ir *tikėjimo klaida*, nes Izraelis ir krikščionybė tikėjo tą, ko niekados nebuvo buvę. Nuosekliai tad,

pramanydamas nebuvusius asmenis bei įvykius, tvano pasakojimo autorius suklaidino tiek savą tautą, tiek krikščionis. Galimas daiktas, kad subjektyviai jis to nenorėjo. Tačiau tai atsitiko objektyviai. Kas tad šiame jo pasakojime yra tiesa ir tai dar *įkvėpta* tiesa? Turinys yra pramanytas, vadinasi, nėra tiesa, todėl negali būti nė įkvėptas, nes Dievas išmonių – ir dar tokių, kurios kitus klaidina – neįkvepia. Didaktinis pamokymas? Tačiau tekste jo nėra: tvano pasakojimo tekstas yra grynai daiktinis, įvykinis, net kalendorinis. Didaktinis pamokymas yra egzegetų išvada. Bet ji gali būti įvairi. A. Rubikas regi aname pasakojime Dievo visagalybės bei gailestingumo idėją. Sutikime. Tačiau, kaip žinome, senojoje Didžiojo šeštadienio liturgijoje pasakojimas apie tvaną buvo skaitomas prieš šventinant krikšto vandenį: tuo Bažnyčia norėjo pasakyti, kad tvane ji regi nurodymą į visa apvalantį Krikšto sakramentą, o Nojaus arkoje – save pačią kaip žmonijos gelbėtoją. Betgi Bažnyčia tikėjo ir (kiek autoriui žinoma) tebetiki, kad tiek tvanas, tiek arka yra buvę tikri dalykai. O kaip sakyta, iš tikrų dalykų visados galima išvesti tam tikrų simbolių bei nurodymų. Tuo tarpu Rubiko didaktinis pamokymas yra išvestas iš nebuvusio įvykio. Kokia tad yra šios didaktinės išvados tiesa ir kokiu būdu ji gali būti įkvėpta? Kodėl ši sakmė turi vadintis Dievo Apreiškimas ir ką gi ji apreiškia? Tokių sakmių, kurios pasakotų apie Dievo visagalybę gamtos atžvilgiu ir apie to ar kito žmogaus pasigailėjimą, galima juk sugalvoti, kiek norima: jos visos tos pačios vertės, nes visos bus tik tikėjimo interpretacija, neatremta į jokį tikrą įvykį ar tikrą asmenį. Kokia tada yra Nojaus bei tvano sakmės vertė? Kaip Ezopo ar Krylovo pasakėčių?

Dar svarbesnės *teologinės* išvados plaukia iš antrosios minėtos dilemos dalies. Prileiskime, kad tvano pasakojimo autorius tikėjo, kad Nojus ir tvanas yra istorinė tikrovė ir todėl juos aprašė kaip tikrus asmenis ir tikrus įvykius. O tačiau istorijoje nei Nojaus, nei tvano nėra buvę. Tokiu atveju jis klydo *objektyviai*, manydamas rašąs istoriją, o iš tikro rašė tik sakmę. Tokiu būdu klydo objektyviai ir Izraelis, ir Bažnyčia. Tokiu būdu klydo objektyviai galop ir Kristus, ties-

damas lygiagretę tarp savo antrojo atėjimo ir tvano: nes „kaip yra buvę Nojaus dienomis, taip bus ir Žmogaus Sūnui ateinant. Kaip dienomis prieš tvaną žmonės, nieko nenumanydami, valgė, gėrė, vedė ir tekėjo iki pat dienos, kurią Nojus įlipo į laivą, kai užėjo tvanas ir visus nusinešė, taip bus ir tada, kai ateis Žmogaus Sūnus" (*Mt 24, 37–39*). Kristus čia aiškiai kalba apie Nojaus laikus ir tvaną *kaip tikrus įvykius*, nes juos palygina su savo antruoju atėjimu irgi kaip tikrų tikriausiu būsimuoju įvykiu: abu įvyksta staiga, žmonėms jų nelaukiant ir nesant pasiruošus. Bet koks neprasmingas būtų šis palyginimas, jei Kristus pasakojimą apie tvaną bei Nojų laikytų didaktine sakme!

Jeigu tad tiek tvano pasakojimo autorius, tiek Izraelis, tiek Kristus, tiek Bažnyčia *objektyviai klydo* laikydami Nojų bei tvaną istorinėmis tikrovėmis, tai kokiu būdu šis pasakojimas yra *tiesa* ir tai „įpareigojanti tiesa", kaip tvirtina A. Rubikas, nepastebėdamas, kad šiam įpareigojimui nėra jokio pagrindo, nes nėra pagrindo šio pasakojimo tiesai. Netikras pasakojimas arba didaktinė sakmė nevirsta tiesa todėl, kad ji nuolatos skaitoma; ji nevirsta tiesa ir tada, kai jos turinį daugelis ar net visi tiki kaip iš tikro buvusį. Jei jos turinys nėra buvęs, tai joks tikėjimas jo nepavers buvusiu. Tuo būdu Šventojo Rašto apreikštosios tiesos klausimas pakimba ore. Nes darosi neaišku, nei kur čia yra tiesa, nei kas čia yra tiesa, nei kas čia yra apreikšta.

Savo knygoje šių laiškų autorius pastebėjo, kad „numitinimo akivaizdoje visu aštrumu iškyla apreiškimo problema" (p. 300), ir kvietė mūsų teologus pasvarstyti Šventąjį Raštą ne kaip idėjų rinkinį, bet kaip realių įvykių *skelbimą* (kerygmą): nes „tik atgaivinus įvykio sąmonę Švetraščio atžvilgiu ir šia sąmone pagrindus kelią į Šventraštį, numitinimo teorija galės būti ne tik kritiškai įvertinta, bet ir kūrybiškai pergalėta" (p. 303). A. Rubiko egzegezė aiškiai parodo, kaip labai ši įvykio *sąmonė* mums yra reikalinga ir koks didelis gresia pavojus paversti Šventąjį Raštą dorinių pamokymų rinkiniu – net ten, kur ir pats Kristus Senąjį Testamentą suvokia kaip tikrovinių įvykių pasakojimą.

4. APIE APREIŠKIMO PILNYBĘ KRISTUJE

I

Norėdamas suprasti, kiek dabar taip madinė sekuliarizacija yra teisinga, „Didžiųjų dabarties klausimų" autorius turėjo išsiaiškinti, kokia prasme pasaulio regimybė arba kosmologinė jo plotmė yra ir gali būti Viešpaties apsireiškimo erdvė. Į tai jis atsakė šitaip: „Kosmologinė pasaulio sąranga pati savaime niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi jo ženklas. Ji yra buvusi jo ženklas tik tada ir tik tiek, kada ir kiek Viešpats ją *tiesiog* tokiu ženklu buvo pasirinkęs" (p. 96–97). Šitokio tiesioginio pasirinkimo pavyzdį autorius, kaip ir kardinolas J. Daniélou ar vokiečių dogmatikas H. Friesas (plg. Mysterium salutis I, 190), regi Nojaus sandoroje su Dievu, kuris žmogui kalbėjo per gamtinius reiškinius: tvaną, vėją, vaivorykštę (plg. *Pr 9, 11–17*). Kaip reikia betgi sąvoką *tiesioginis pasirinkimas* suprasti? Savo knygoje autorius plačiau apie tai nekalbėjo. Todėl dabar jis norėtų šią spragą papildyti bei pačią sąvoką paaiškinti.

Didesnių ar mažesnių potvynių žmonija savo istorijoje yra pergyvenusi ne vieną. Daugelyje kraštų jie yra gana dažnas įvykis. Tačiau tik Pradžios knygoje aprašomas tvanas yra laikomas Dievo bausmės išraiška. Visi kiti potvyniai vyko savaime pagal gamtinius dėsnius. Ir Nojaus tvane šie dėsniai galiojo visu savo svarumu. Tačiau šį tvaną Dievas *pasirinko* kaip savo rūstybės ženklą dėl žmonių sugedimo (plg. *Pr 6, 5–7*). Todėl jis išsiskiria iš kitų ne tuo, kad jis būtų buvęs kažkoks antgamtinis savo eiga, bet tuo, kad jis tapo *Dievo apsi-*

reiškinių žmogui; Dievo kaip Teisėjo ir Baudėjo. Šis tvanas ne tik paprastai buvo, kaip visi pirmesnieji ar paskesnieji, bet jau ir *reiškė*: jis buvo ne tik būtis, bet ir prasmuo arba reikšmuo. Todėl jis ir nurodė į Dievą kaip jo išskiriamasis ženklas. Tas pat reikia pasakyti ir apie vaivorykštę. Vaivorykščių žmonija yra mačiusi ir prieš Nojų. Jos visos buvo ne kas kita, kaip saulės spindulių lūžimas lietaus lašuose. Ir Nojaus vaivorykštė buvo tos pačios prigimties. Tačiau ji išsiskyrė iš visų kitų tuo, kad ją Viešpats *pasirinko* „ženklu Sandoros" (*Pr 9, 12*), kaip tai aiškiai teigia Šventasis Raštas.

Būdingiausia čia betgi yra tai, kad Dievas, pasirinkdamas vaivorykštę ženklu savo sandoros su Nojumi bei jo palikuonimis, *atsisakė* tvano kaip savo rūstybės bei bausmės ženklo: „Vandenys niekada daugiau nebetaps tvanu visiems mirtingiesiems sunaikinti" (*Pr 9, 15*). Tai anaiptol nereiškia, kad po Nojaus potvynių daugiau nebebus ir kad jie žmonių bei gyvių nepaskandins. Potvynis kaip savaimingas gamtos reiškinys bus tol, kol bus gamtinis pasaulis. Tačiau jis nebebus daugiau Viešpaties bausmės ženklas. Joks potvynis daugiau neberodys į Dievą Teisėją bei Baudėją. Joks potvynis daugiau nebebus Dievo *apsireiškimo* erdvė. Vaivorykštės ženkliškumo Viešpats, jei tikėsime Senąjį Testamentą, niekada nėra atšaukęs; ji ir šiandien ne tik yra, bet ir *reiškia*, būtent ji yra ženklas Viešpaties pažado niekad daugiau nesireikšti per tvaną. Šia prasme autorius savo knygoje užtat ir teigia, kad gamtos reiškiniai tik tada yra Dievo ženklai, kai juos Viešpats savo ženklais *padaro*. Jei Dievas tą ar kitą gamtos reiškinį (ar jų eilę, kaip tvano atveju) savo apsireiškimo ženklu *nebelaiko*, jis tokiu ženklu ir *nėra*: jis yra tada tik paprastas gamtos dalykas, kuris, tiesa, yra, bet kuris nieko nereiškia.

Nūnai, mano kritikams, pirmiausia A. Rubikui, Nojaus bei tvano su vaivorykšte pavyzdys nepatiko todėl, kad esą Pradžios knygos pasakojimas apie Nojų bei tvaną yra ne tikro įvykio aprašymas, o tik literarinis žanras arba sakmė. Tada, žinoma, ir Dievo pasirinkimas gamtos reiškinių savo ženklais ar šių ženklų atsisakymas irgi virsta tik sakme: nesant Nojui tikram asmeniui ir nesant tvanui tikram įvykiui, tva-

no pasirinkimas Dievo bausmės, o vaivorykštės – Dievo sandoros ženklais netenka realaus pagrindo. Užtat savai minčiai patvirtinti autorius norėtų dabar pridurti dar porą naujų pavyzdžių iš Išėjimo knygos, kurios istoriškumą, jei neklystu, pripažįsta ir A. Rubikas, nelaikydamas jo literariniu žanru arba sakme; pavyzdžių, kurie yra lygiai tokios pat prasmės, kaip tvanas ir vaivorykštė. Jie visi yra gamtos reiškiniai savyje, tačiau visi virsta Dievo apsireiškimo erdve todėl, kad jis juos *pasirenka* būti jo Valios ženklais.

Gavę po didelių vargų faraono sutikimą palikti Egiptą, izraelitai keliavo ne tiesiausiu keliu, bet ėjo užuolanka „dykumos keliu Nendrių jūros link" (*Iš 13, 18*). Šios kelionės metu Dievas buvo su savo tauta ir rodė jai kelią, kad nepaklystų. Kokiu tačiau būdu? Išėjimo knyga sako: „Dieną Viešpats, rodydamas kelią, ėjo pirma jų debesies stulpu, o naktį – ugnies stulpu, teikdamas šviesos, kad jie galėtų keliauti dieną ir naktį" (*Iš 13, 21*). Mat reikėjo skubėti, nes faraonas nutarė izraelitus susigrąžinti ir jų vytųsi pasiuntė „šešis šimtus rinktinių kovos vežimų" (*Iš 14, 7*). Nėra abejonės, kad debesų, panašių į stulpą, ir įvairių šviesulių, pasirodančių padangėse nakties metu, izraelitai buvo pakankamai matę ir Egipte, ir vėliau, keturiasdešimt metų klajodami dykumose. Tačiau nė vienas iš šių gamtos reiškinių nebuvo Dievo *ženklas*; nė per vieną iš jų Viešpats neapsireiškė išrinktajai tautai, išskyrus šiuosius, kuriuos ji paregėjo „Etame, netoli dykumos pakraščio" (*Iš 13, 20*). Ne kiekvienas tad debesies stulpas dieną ir ne kiekvienas šviesulys naktį jau tuo pačiu yra nurodymas į Dievą. Dievą rodo ir jo gelbstimąją meilę skelbia tik tas debesies stulpas ir tik tas šviesulys, kuriuos pats Viešpats *pasirenka* šios meilės ženklais.

Tas pat yra su Rytų vėju, nustūmusiu jūros vandenis ir paruošusiu sausą kelią izraelitams, ir su priešingu vėju, kuris vandenis atgal grąžino ir jais užliejo egiptiečius, nesuspėjusius pasiekti kranto (plg. *Iš 14, 21–28*). Šitoks jūros bangavimas toje vietoje yra trukęs amžiais. Tačiau santykiui su Dievu jis yra buvęs visiškai abejingas: jis Dievo nereiškė. Bet štai izraelitų kelionės metu Viešpats šį bangavimą pasirinko

savos pagalbos persekiojamai tautai *ženklu*. Tada šis įprastas gamtos reiškinys taip stipriai nurodė į Dievą, jog Mozė Viešpaties apsireiškimui per jūros bangavimą sudėjo net ypatingą giesmę (plg. *Iš 15*). Tuo betgi Dievo apsireiškimas per šį gamtos reiškinį ir baigėsi. Rytų vėjas ir toliau varinėjo vandenis taip, kad pasirodydavo smėlingas jūros dugnas (plg. *Iš 14, 21*). Tačiau tai jau nebebuvo Dievo *ženklas*, o tik įprastų gamtos dėsnių įgalintas *reiškinys*. Tos pačios prasmės Viešpaties apsireiškimo atžvilgiu turi mana ir putpelės, kuriomis izraelitai mito dykumose (plg. *Iš 16, 13–14*): mana ir putpelės atsirasdavo izraelitams ir nesant tose apylinkėse, ir vėliau jas palikus. Bet tai buvo irgi tik paprasti gamtos reiškiniai, neturį jokio prasmens Dievo atžvilgiu ir todėl į jį nenurodą. Jie virto Dievo apvaizdos ženklais tik tada, kai Viešpats pats juos tokius *padarė*. Tai reikia pasakyti ir apie Sinajaus kalno žaibus bei griausmus, iš kurių Viešpats kalbėjo apie kalną sustojusiai tautai (plg. *Iš 19, 16*). Žaibas bei griausmas savyje yra oro elektros išsikrovimas: jis toks yra buvęs prieš Mozę, jis toks yra ir dabar. Bet kai Viešpats jį pasirinko savo galybės ženklu ir per jį prabilo izraelitams, duodamas savo įsakymus, jis virto Viešpaties apsireiškimo erdve. Viešpačiui nutilus, žaibas ir griausmas vėl neteko savo ženkliškumo ir pasiliko kaip paprasta būtis, o ne reikšmuo.

II

Tuo tarpu autoriaus knygos kritikai sutardami norėtų Dievo apsireiškimą regėti visoje gamtoje arba visoje kosmologinėje pasaulio plotmėje. Sakysime, A. Baltinis rašo: „Dievas yra Apreiškimo Tėvas, jis yra ir gamtos Tėvas. Apreiškimas ir gamta yra du Dievo apsireiškimo būdai" („Draugas", 1972 03 11, d. 2, p. 3). Tą patį savo klausimais nori išreikšti ir P. Celiešius: „Kodėl gi pasaulis po Kristaus atėjimo nustojo byloti apie Dievą?.. Jeigu iš pasaulio sąrangos galėjo skaityti Dievo ženklus gamtos religijos atstovai ir Senojo Testamento psalmistas, tai kodėl dabar kosmologinė pasaulio sąranga tapo nebylia knyga?" (broš., p. 5). Tos pačios

prasmės turi ir A. Rubiko teiginys: „Dievo tiesa arba jo balsas mus pasiekia dvejetu kelių: per žmogaus prigimtį, per pasaulio sąrangą kaip apsireiškimas Dievo Kūrėjo ir per Jėzaus Kristaus Evangeliją kaip Dievo Atbaigėjo"[1]. Trumpai tariant, kritikai laiko gamtą Dievo apsireiškimo būdu, Dievo ženklu ir jo tiesos arba balso keliu. Jie tiesia lygiagretę tarp Dievo apsireiškimo gamtoje, Izraelio istorijoje ir Kristuje, arba laikydami gamtą ir Kristų dviem apreiškimo seserimis (A. Baltinis), vadinasi, *lygiateisėmis* plotmėmis; arba dviem keliais (A. Rubikas), vadinasi, *galimais* žmogui eiti Dievo tiesos linkui; arba *tobulumo* laipsniais (P. Celiešius, broš., p. 5–6). Jie visi norėtų, kad šie du būdai, keliai, laipsniai būtų pripažįstami kaip egzistuoją šalia vienas kito ir *dabar*.

Savo knygoje autorius teigia, kad Viešpaties apsireiškimas per gamtos reiškinius buvo *pirmatakas* jo apsireiškimo per Izraelio istoriją (plg. p. 75), o jo apsireiškimas per Izraelio istoriją buvo *pirmatakas* jo apsireiškimo per Kristų (plg. p. 79–80). Tačiau pirmatakas pačiu savo pašaukimu yra skirtas mažėti, kad jo nurodytasis bei skelbtasis augtų. Pirmatako tragedija, pasak kardinolo J. Daniélou, kaip tik ir slypi *atsisakyme mažėti bei galop išnykti*. Pirmatakas, kuris pasilieka šalia savo skelbtojo nenorėdamas užleisti šiam vietos, „priešinasi istorijai, mėgina sulaikyti Dievo planą, kuriam pats atstovauja, ir todėl virsta nebe pirmataku, o priešininku"[2]. Todėl savo knygoje autorius ir pastebėjo, kas gi būtų atsitikę, jei šv. Jonas Krikštytojas, užuot ėjęs mažyn, būtų įsteigęs savą mokyklą ir pasilikęs šalia Kristaus skelbiamos Evangelijos. Argi knygos kritikai laikytų tokią žydiškąją sektą plotme, kurioje Dievas reiškiasi, nors pats Dievas jos kūrėją Joną ir pašaukė tiesti kelio Kristui? Kodėl tad kritikai mėgina pateisinti stabmeldiškųjų religijų pasilikimą ir jų pastangas gamtos reiškiniuose vis dar girdėti Dievo balsą (A. Rubikas)? Kodėl P. Celiešius teigia, esą Dievas „ir dabar kalba Izraelio vaikams per Senąjį Testamentą" (broš., p. 6)? Argi šv. Pauliaus kalba Atėnų Areopage ne-

[1] „Draugas", 1972, liep. 22, d. 2, p. 4.
[2] *Daniélou J.* Essai sur le mystére de l'histoire, Paris, 1953, p. 25.

buvo nurodymas, kad stabmeldiškoji religija yra jau pralenkta? Tiesa, šv. Paulius pripažino atėniečiams, kad jie esą net per daug pamaldūs, nes pasistatę aukurą ir „Nežinomam dievui" (*Apd 17, 22*): jis pagyrė jų subjektyvų religingumą. Tačiau tas pats Paulius buvo sujaudintas iki sielos gelmių, matydamas stabmeldystei pasidavusį miestą (plg. *Apd. 17, 16*): jis norėjo pergalėti objektyviai klaidingą religiją. O kas gi yra visas Laiškas žydams, jei ne pastanga įtikinti Izraelį neatmesti „tokio didžio išganymo" (*Hbr 2, 3*), o laikytis „tų dalykų", kurie Kristaus buvo paskelbti, nes kitaip žydai bus „nunešti šalin" (plg. *Hbr 2, 1*)? Kaip tad galima teigti *objektyviai teisėtą* tiek stabmeldybės, tiek Izraelio pasilikimą išganymo istorijoje, tarsi ši istorija nebūtų pasiekusi naujo tarpsnio ir nebūtų dabar vykdoma Bažnyčioje? Be abejo, ekumeninės nuotaikos metu galima ir reikia kalbėtis tiek su stabmeldžiais, tiek su žydais; galima pripažinti jų turimą tiesą bei šventumą, kaip pripažįstama pigmėjų medžiojamojo lanko bei strėlės galia. Tačiau šis pokalbis negali pridengti išganymo istorijos dėsnio, kad *pirmatakas esti pralenkiamas* ir kad Viešpaties Apreiškimas esti perkeliamas iš gamtos į Izraelį, iš Izraelio – į Kristų ir jo įsteigtą Bažnyčią. Kas šio dėsnio nevykdo, tas objektyviai eina klaidingu keliu, nors subjektyviai už tai ir nebūtų atsakingas.

Štai šį subjektyvų žmogaus (stabmeldžio ar žydo) *religingumą* kritikai ir sujaukė su objektyviu Dievo *Apreiškimu*, nors pačioje autoriaus knygoje skirtumas daromas labai aiškus: klausdamas, „ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta", autorius čia pat priduria, kad „šį klausimą keliame, išeidami anaiptol ne iš *subjektyvaus išgyvenimo*. Subjektyviai žmogus visais laikais yra Dievą pasaulyje radęs (p. 65)... Dievas kalba į žmogų visados, nes jis yra Meilė. Bet kaip tik todėl, kad Dievas yra Meilė, jis kalba į žmogų kiekvieną sykį taip, kad šis jo kalbą suprastų – ne kaip *subjektyvią* savo vidaus nuotaiką, bet kaip *objektyvų* jam iš viršaus duotą *ženklą*. Objektyvinis ženkliškumas yra kiekvieno apsireiškimo būdas, tegu šis būdas ir labai įvairuotų" (p. 68). Šio tad skirtumo tarp subjektyvios nuotaikos ir objektyvaus ženklo (reiškinio, žodžio, įvykio) kritikai kaip tik nepastebėjo. Todėl kai A. Ru-

bikas kalba, esą „pagonys turi savo širdyse įrašytą įstatymą" (min. veik., p. 4), jis turi galvoje subjektyvų nusiteikimą, ne sykį vadinamą *sąžine*. Tai turėjo galvoje ir šv. Paulius, rašydamas romėnams, esą stabmeldžiai patyrimu elgiasi taip, tarsi turėtų Mozės įstatymą: „Jie parodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse, ir tai liudija jų sąžinė bei mintys, kurios tai kaltina, tai teisina viena kitą" (*Rom 2, 15*). Tačiau šv. Paulius netrukus pastebi, kad jis žmogaus prigimtyje regi ir „kitą įstatymą", pasipriešinantį „proto įstatymui" ir todėl žmogų padarantį „belaisviu nuodėmės įstatymo" (*Rom 7, 23*). Žmogus savo prigimtyje yra suskilęs arba, moderniškai kalbant, dialektinis: jo vidaus balsas ne sykį virsta savo priešingybe ir tuo pačiu darosi dviprasmis. Tapatinti tad šį jo vidaus balsą arba sąžinę *be niekur* nieko su Dievo apsireiškimu reiškia išleisti iš akių šią dialektiką ir tuo pačiu neregėti arba bent nepaisyti žmogaus puolimo. Jeigu žmogus būtų pasilikęs toks, koks jis išėjo iš kūrybinio Viešpaties veiksmo (*status gratiae*), tuomet, be abejo, jo sąžinės balsas būtų sutapęs su Dievo balsu. Bet tuomet būtų nereikėję nė objektyvaus Dievo Apreiškimo. Tačiau puolusiame žmoguje anasai prigimtasis įstatymas, įrašytas į jo širdį (plg. *Rom 2, 15*), yra aptemęs, iškreiptas, sužalotas. Jis anaiptol nėra dingęs. Todėl žmogus yra *įpareigotas* juo vaduotis, net jeigu jis eitų ir klaidinga linkme. Tačiau jis reikalingas didžios pataisos objektyviu Viešpaties Apreiškimu.

Ir štai gamtinėse stabmeldžių religijose šio vidaus balso iškrypos kaip tik ir objektyvavosi regimais pavidalais. A. Rubikas nenori sutikti su autoriaus teigimu, kad „stabmeldiškoji kasdiena iš tikro yra ne kas kita kaip netikrų dievų garbinimas" (p. 17). Tačiau kas gi yra šis stabmeldybės apibūdinimas, jei ne šv. Pauliaus žodžių parafrazė: „Girdamiesi esą išmintingi, tapo kvaili ir išmainė nenykstančiojo Dievo šlovę į nykstančius žmogaus, paukščių, keturkojų bei šliužų atvaizdus" (*Rom 1, 22–23*). O toliau šv. Paulius šitaip apibūdina stabmeldiškąją kasdieną: stabmeldžiai teršia savo kūnus, garbina Dievą melu, pasiduoda prigimčiai priešingiems geismams, „pilni visokio neteisumo, piktybės, godulystės ir

piktumo, pilni pavydo, žudynių, nesantaikos, klastingumo, paniekos, apkalbų. Jie – šmeižikai, Dievo nekentėjai, akiplėšos, išpuikėliai, pagyrūnai, išradingi piktadariai, neklausantys tėvų, neprotingi, neištikimi, be meilės, negailestingi" (*Rom 1, 29–31*). Todėl kai A. Rubikas klausia autorių: „Bet jeigu būtų autoriaus tiesa (kad stabmeldiškoji kasdiena yra netikrų dievų garbinimas. – *A. Mc.*), tai kaip konsilijos (Antrojo Vatikano susirinkimo. – *A. Mc.*) tėvai galėtų sakyti, kad ir nekrikščioniškose religijose yra teisingų ir šventų dalykų" (min. veik., p. 40), tai šis klausimas kaip tik ir parodo Rubiko nepastabumą: juk „konsilijos tėvai" irgi gerai žinojo cituotą šv. Pauliaus stabmeldžių apibūdinimą ir vis dėlto galėjo skelbti, kad „Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, kas tose religijose yra teisinga ir šventa" (Antrojo Vatikano susirinkimo dokumentai II, 284). O galėjo tai skelbti jie todėl, kad šv. Paulius aiškiai teigia, jog stabmeldžiams „Dievas tai... atskleidė" (*Rom 1, 19*). Ir kiek šis apsireiškimas yra išlikęs nesužalotas, tiek gamtinėse religijose esama to, „kas teisinga ir šventa". Konkrečiai betgi pasakyti, kas jose yra teisinga ir šventa, galima tik šias konkretybes palyginus su Apreiškimu Kristuje ir su šio Apreiškimo objektyvacijomis Bažnyčioje.

Vienas pavyzdys. Aukų esama visose religijose. Subjektyvus žmogaus nusiteikimas aukoti yra Dievo viršenybės ir savęs kaip kūrinio pripažinimas, vadinasi, teisingas ir šventas dalykas pats savyje. Bet štai šis teisingas ir šventas dalykas konkrečiai objektyvuojasi *gyvų žmonių* (gražių mergaičių, vaikų, priešų) aukojimu dievams; jis objektyvuojasi moters *nekaltybės* aukojimu stabų kunigams (šventyklų prostitucija). Argi tokias aukas galima vadinti teisingomis ir šventomis, nors jų šaltinis bei pagrindas – nusiteikimas aukoti dievybei – pats savyje ir yra teisingas bei šventas? Stabmeldžiai, kurie jas aukoja, vykdo tai labai pamaldžiai, vedami savo vidaus balso, todėl, subjektyviai žiūrint, šios aukos yra nuoširdžios ir todėl Viešpačiui „malonios", kaip „malonios" buvo ir Izraelio gyvulių aukos, krikščionybės taip pat paneigtos. Todėl autorius savo knygoje ir teigia, kad *subjektyviai* gamti-

nės religijos ir po Abraomo – „galėjo padaryti žmogų, kaip kadaise Nojų, teisingą ir nebaustiną. Čia yra pagrindas krikščioniškosios pažiūros, kad kiekvienas žmogus, gyvenąs pagal savo sąžinę, gali pasiekti išganymo" (p. 76–77). Šia prasme Antrasis Vatikano susirinkimas ir giria nekrikščioniškųjų religijų *lūkestį* atsakyti į „slaptingas žmogiškosios būties mįsles" (II, 283), jų *pastangas* „įvairiais būdais atsakyti į žmonių širdies nerimą" (II, 284), tačiau jis niekur nepriima nė iš tolo nekrikščioniškųjų religijų *objektyvaus atsakymo* ir *objektyvių būdų* anam širdies nerimui patenkinti, nes šis atsakymas glūdi tiktai Kristuje ir šie būdai gyvena tiktai Bažnyčioje.

Per maža tad yra sakyti, esą „kitos religijos yra sumišusios su klaidomis ir nuodėme", kaip tai norėtų Rubikas, ieškodamas skirtumo tarp stabmeldybės ir krikščionybės. Klaidų ir nuodėmės esama ir krikščionybėje pakankamai. Skirtumas čia yra ne *moralinis*, vadinasi, subjektyvus, bet *dogminis*, vadinasi, objektyvus, būtent: *stabmeldybė yra išganymo istorijoje atlikusi savo kaip pirmatako vaidmenį ir todėl šiandien būna tik kaip išganymo atgyvena, galinti išganyti žmogų subjektyviai, bet negalinti būti objektyvios Dievo karalystės statytoja.* Kas šio skirtumo tarp subjektyvaus atskiro asmens išganymo ir objektyvios Dievo karalystės kūrimo žemėje nesuvokia, tas niekad nesupras nė santykio tarp krikščionybės ir stabmeldybės. Sielovadinis žvilgis šiandien šį skirtumą yra gerokai aptemdęs. Tas pat tinka *mutatis mutandis* ir santykiams tarp krikščionybės ir judaizmo.

Kritikams nepatiko ir autoriaus knygoje nubrėžta dieviškojo Apreiškimo eiga, būtent: 1) gamtiniai reiškiniai, 2) Izraelio istorija ir 3) Kristus (plg. p. 66–81). Šioje eigoje, rašo A. Rubikas, „matyti tam tikras laiko bėgyje siaurėjantis Dievo kalbėjimo laukas arba horizontas. To kalbėjimo grafika būtų panaši į piramidę, prasidėjusią gamta, susiaurėjusią iki Izraelio tautos ir užsibaigusią Jėzaus Kristaus asmeniu"[3]. Nuosekliai tad A. Rubikas ir savą autoriaus knygos recenziją pavadino „Susiaurintas Dievo apsireiškimas".

[3] „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 1.

Tačiau ar ši Apreiškimo eiga iš tikro reiškia jo siaurėjimą? Ar nėra kaip tik atvirkščiai? Tik pasvarstykime. Gamta yra pati siauriausia sritis, nes ji gali būti viena ir iš tikro milijonus metų yra buvusi viena. Jai būti nereikalinga nei istorija, nei asmuo. Tuo tarpu istorija be gamtos yra negalima. Istorija vyksta gamtos rėmuose, ant gamtinio pagrindo, tačiau nebe pagal gamtinius dėsnius. Istorija yra nauja sritis, kurioje tačiau telpa gamta, perkeista kultūrine žmogaus kūryba ir palenkta žmogaus reikalams. Kitaip sakant, *istorija yra platesnė sritis negu gamta*: gamta telpa istorijoje, bet istorija netelpa gamtoje. Jeigu tad Dievas, sudarydamas sąjungą su Abraomu, ėmė reikštis per istorinius Izraelio įvykius, tai jis savo Apreiškimą ne tik nesusiaurino, bet dar išplėtė, nes šie istoriniai įvykiai slėpė savyje ir gamtinį pradą. Kaip anksčiau minėjome, Viešpats rinkosi eilę gamtinių reiškinių savais ženklais, gelbėdamas izraelitus iš Egipto priespaudos, duodamas jiems savo įsakymų, juos ne sykį bausdamas (pvz., Mirjamos raupsai už apkalbą; *Sk 12, 10*; žemės atsivėrimas ir Koracho sąmokslininkų prarijimas; *Sk 16, 32*) arba pareikšdamas, kad jis gyvena tarp jų (pvz., debesis sandoros palapinėje (*Iš 40, 34*); debesis Saliamono pastatytoje šventykloje (*1 Kar 8, 10*). Tačiau visi šie gamtiniai reiškiniai kaip Viešpaties ženklai jau buvo įjungti į Izraelio istoriją. Jų gamtiškumas bei dėsningumas neišnyko, bet jis buvo palenktas Izraelio istorijai *kaip sudedamoji jos dalis*. Dievas po Abraomo nesireiškė per gamtos dalykus šalia Izraelio istorijos. Tačiau tai nereiškia jokio siaurėjimo, nes suistorinta gamta Izraelyje ir toliau pasiliko Dievo apsireiškimo plotmė, ką liudija visas Senasis Testamentas. Kaip istorija įima gamtą, taip istorinis Viešpaties apsireiškimas įima ir jo gamtinių reiškinių pasirinkimą savais ženklais, nenustodamas dėl to būti *istorinis*.

Dar aiškiau Viešpaties Apreiškimo platėjimas pasirodo Kristuje. A. Rubikas teisingai cituoja šv. Jono žodžius, kad Kristus yra tasai, per kurį *visa* padaryta (plg. *Jn 1, 3*). Pridurkime dar šv. Pauliaus žodžius, kad per Kristų „sukurta visa, kas yra danguje ir žemėje", „visa sukurta per jį ir jam",

„visa juo laikosi", „nes Dievas panorėjo jame apgyvendinti visą pilnatvę ir <...> per jį sutaikinti su savimi" (plg. *Kol 1, 16–20*). Kitaip tariant, *Kristus yra dievažmogiškoji pilnybė*. „Kristus savo įsikūnijimu yra visatos Dievas ir išganymo istorijos Viešpats", kaip šią pilnybę gražiai nusako A. Baltinis („Draugas", 1972 03 11, d. 2, p. 3). Nes įsikūnydamas, Logas sujungė savyje ir dieviškąją, ir žmogiškąją prigimtį, vadinasi, gamtą, istoriją ir antgamtę. Kokiu tad būdu galėtų Viešpaties Apreiškimas, perkeltas į Kristų, susiaurėti ligi piramidės smaigalio, kaip norėtų manyti A. Rubikas (min. veik., p. 1)? Yra kaip tik priešingai. *Apreiškimo perkėlimas į Kristų yra jo savisuotinimas*. Kaip pats Kristus yra pilnybė, taip ir Apreiškimas jame yra pilnybė. Kitų Apreiškimo būdų Kristus nepastūmė „į šalį", kaip tai A. Rubikas priskiria autoriui, bet jis juos įėmė į save. Tiek gamta, tiek istorija yra Kristuje, todėl ir Dievo Apreiškimas per gamtą ir per istoriją dabar vyksta tik ryšium su Kristumi: per jį ir jame. Po Kristaus Dievas kalba ne „dvejopu būdu", kaip teigia A. Rubikas (min. veik., p. 5), bet *vieneriopu*, būtent per Kristų ir jo Bažnyčią, kuri savo esmėje yra jo Kūnas ir todėl taip pat pilnybė. Kristuje Apreiškimas yra pasiekęs savo visuotinumo apimties atžvilgiu, nuosekliai tad nėra ir negali būti jokio *kito* objektyvaus Apreiškimo *šalia Kristaus*. Kristuje Apreiškimas yra pasiekęs savo pilnybės turinio atžvilgiu, todėl nėra ir negali būti jokio *naujo* Apreiškimo *po Kristaus*, kaip tai savo metu manė bei laukė Joachimas a Fiore ir kiti viduramžių svaičiotojai.

Tuo atsakoma ir P. Celiešiaus priekaištui, esą „tokia Dievo Apreiškimo samprata yra per daug schematinė. Iš anksto nustatoma, kokiu būdu Dievas gali reikštis" (broš., p. 5). Anaiptol! Tai nėra jokia schema iš anksto, bet *tikrovinė* Apreiškimo eiga, suvokta žiūrint į ją iš paskos. Tuo ne nustatoma, kaip Dievas gali reikštis, bet tik aprašoma, kaip jis yra apsireiškęs. Nejaugi P. Celiešius iš tikro mano, kad *šalia* Bažnyčios Dievas ir dabar teikia žmonijai objektyvaus Apreiškimo? Nejaugi jis mano, kad po Kristaus dar yra galimas naujas Dievo Apreiškimas? O jeigu šitaip nemano, tai kokia

prasmė tada cituoti prikaišiojant autoriui pranašo Izaijo ir Išminties knygos žodžius: „kas gali pasakyti Viešpačiui, ką jam daryti, pamokyti jį ar duoti patarimą?" (*Iz 40, 13*)? „Kas gali perprasti Dievo užmojį? Kas gali suvokti, ko Viešpats nori?" (*Išm 9, 13*). Jeigu šie žodžiai paneigtų autoriaus apreiškimo eigos aprašymą (Nojus, Izraelis, Kristus), tai jie paneigtų ir paties P. Celiešiaus žodžius: Dievas „Jėzuje Kristuje atbaigė apsireiškimą tobuliausiame laipsnyje" (broš., p. 6). Iš kurgi Celiešius galėtų žinoti, kad „atbaigė"? Galgi Joachimo a Fiore's lauktas „trečiasis" Šventosios Dvasios apreiškimas ir būtų dar tobulesnis negu Kristaus? Tačiau visi tokie lūkesčiai ar prielaidos yra grynos išmonės, nesuvokiančios, ką reiškia Kristus ir ką reiškia Dievui apsireikšti Kristaus asmenyje. Gamta, Izraelis, Kristus yra ne kažkoks Viešpačiui duodamas žmogaus patarimas, kaip jis gali ar turi reikštis, bet *paties Dievo tikslingas veikimas*, kurį žmogus pažįsta ir žmogiškosiomis sąvokomis nusako, anaiptol tuo nemėgindamas atspėti, ko Dievas nori. Tuo žmogus išreiškia tik tai, ką pats Dievas yra pasakęs ar padaręs.

P. Celiešiaus cituojami Antrojo Vatikano susirinkimo žodžiai, kad „Dievui patinka kiekvienas, kuris bet kuriuo metu ir bet kurioje šalyje jį gerbia ir teisingai elgiasi" (1, 25), liečia, kaip jau anksčiau sakyta, *subjektyvų* žmogaus nusiteikimą, o ne *objektyvų* Dievo Apreiškimą. Neteologiška tad daryti iš to išvadą: „Jeigu Dievas neatmeta kiekvieno geros valios žmogaus, tai reiškia, kad jis neužsisklendžia absoliučiai vien Kristaus įkurtoje Bažnyčioje" (broš., p. 6). Nes kalbėti apie Dievo neužsisklendimą Kristaus įkurtoje Bažnyčioje reiškia suprasti Bažnyčią tik socialine–teisine–organizacine prasme, vadinasi, regėti tik jos paviršių, o praleisti jos gelmę, kurią sudaro Bažnyčia kaip Kristaus Kūnas, vadinasi, kaip būties pilnybė. Bažnyčiai kaip Kristaus Kūnui, kuris apima visą žmoniją tiek praeities, tiek dabarties, tiek ateities atžvilgiu, priklauso visi geros valios žmonės, net jeigu jie apie Bažnyčią socialine prasme nebūtų nė girdėję; tai mes visi mokėmės dar mokyklos suole. Nėra tad geros valios žmonių, vadina-

si, žmonių, gyvenančių pagal savo sąžinę, ir „esančių už Bažnyčios ribų", kaip tai norėtų regėti P. Celiešius (broš., p. 6). O jeigu Bažnyčia yra Kristaus Kūnas ir todėl visuma bei pilnybė, tai kokiu būdu būtų galima kalbėti apie Dievo užsisklendimą joje? Tarsi Bažnyčia būtų jam per ankšta! Juk jei visa Dievo pilnybė gyvena Kristuje (plg. *Kol 1, 19*), jei Kristuje Dievas suderino visa su savimi (plg. *Kol 1, 20*), tai ši dieviškoji pilnybė ir šis visų suderinimas yra ir Bažnyčioje kaip su Dievu per Kristų sujungtoje visų laikų ir visų erdvių žmonijoje. *Atsidurti šalia Bažnyčios galima tik neigiamuoju savos valios apsisprendimu.* Ieškoti tad kažkokio Apreiškimo šalia Bažnyčios reiškia nesuvokti atpirkimo visuotinumo ir Kristaus žygio pilnybės.

5. APIE DIEVĄ GAMTOJE

I

Ligšioliniuose laiškuose kalbėjomės su kritikais apie Apreiškimą kaip *Dievo* kelią į žmogų, rasdami šį kelią visų pirma gamtoje, vėliau Izraelio istorijoje, galop Kristuje kaip jo atbaigą bei pilnybę. Dabar laikas jau pasiteirauti žmogaus kelio į Dievą. Savo knygoje autorius klausė: „Ar pasaulis yra *Dievo* kelias į žmogų" (p. 65), ir atsakė: *taip*, kai jį Viešpats tokiu keliu pasirenka. Tada jis Dievą iš tikro apreiškia, jį liudija ir į jį nurodo; tada pasaulis yra Dievo ženklas arba jo reikšmuo. Tačiau pats savimi Dievo nepasirinktas *ypatingu būdu*, pasaulis yra tik paprasta būtis, o ne prasmuo: jis būna, bet nieko nereiškia. Ar gali tad šis bereikšmis pasaulis kokiu nors būdu tapti žmogaus keliu į Dievą? – štai klausimas, kurį mums dabar ir reikia kiek pasklaidyti, nes jis, atrodo, bus buvęs kritikams tasai, į kurį jie atsidaužė (*lapis offensionis*).

Kalbėdamas apie pasaulį kaip Dievo kelią į žmogų, vadinasi, kaip Apreiškimo erdvę, autorius visados turėjo galvoje jo *reginybę* arba vadinamąją kosmologinę sritį, būtent *gamtos reiškinius*. Tai šiuos reiškinius Viešpats yra rinkęsis savais ženklais ir per juos kalbėjęs žmonėms. Tačiau kai Dievas šiuos reiškinius paliko, jie neteko savo ženkliškumo ir virto vėl paprastais gamtiniais dalykais. Šia prasme autorius knygoje ir teigia, kad „kosmologinė pasaulio sąranga pati savimi niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi jo ženklu" (p. 96). Bet autorius čia pat pabrėžia, kad „pasaulis yra daugiau negu tik gamtos tvarka su jos darna ar istorijos ei-

ga su jos tarpsniais. Kitaip tariant, pasaulis neišsisemia kosmologine ir sociologine plotme. Krikščioniui jis turi dar vieną plotmę, būtent *ontologinę*, kurioje jis būna ne kaip šis ar kitas reiškinys, ne kaip šis ar kitas įvykis, bet kaip Viešpaties *kūrinys*" (p. 86). Autoriaus pažiūra, ši plotmė „svarstant pasaulį kaip tik ir yra dažnai pamirštama arba nepakankamai pastebima" (p. 86). Tuo tarpu tai ji yra pati svarbiausia, nes ji *vienintelė* yra žmogaus kelias į Dievą. Ontologinėje plotmėje žmogus suvokia pasaulio kūriniškumą, o šį suvokęs, jis suvokia ir Dievą, nes „kūrinys savaime nurodo į Kūrėją, nešiodamas savyje šiojo bruožų ir būdamas tik ryšium su Kūrėju" (p. 98). Ontologinė plotmė yra „tiesioginis dieviškojo kūrimo padaras, todėl yra amžina, darni, gera, sakralinė, nes susijusi betarpiškai su Dievu. *Ji apie Dievą kalba ir jį reiškia*" (ten pat). Atrodo, kad dėl to jokių ginčų būti negali. Kas šią plotmę neigia, tas padaro pasaulį savarankišką pačia savo būtimi, vadinasi, nebe Dievo *kūriniu* ir tuo pačiu nebe *Dievo* giliausia šio žodžio prasme. Tai ir yra pasaulio sekuliarizacijos netiesa arba ateistinė jos lytis (plg. p. 86–102). Tai viena kraštutinybė.

Tačiau yra galima ir kita kraštutinybė. Galima ontologinę sritį išplėsti pasaulio regimybei ir tuo būdu sulieti su kosmologine sritimi. Galima Dievo kūriniu laikyti ne tik pasaulio būtį (*kad* jis yra), bet ir pasaulio apraiškas (*kaip* jis yra). Pirmoji kraštutinybė neigia, kad pasaulis *iš viso* yra Dievo kūrinys. Antroji kraštutinybė teigia, kad *visa* yra Viešpaties kūrinys. Ateistinėje sekuliarizacijos lytyje pasaulis yra ne Dievo ir savo būtimi. Pamaldžiame pasaulio išgyvenime jis yra Dievo ir gamtos reiškiniais. Jis čia yra taip labai Dievo, jog esą pakanka pakelti akis į žvaigždėtą dangų, kad išvystum Viešpaties galybę ir išmintį. „Jeigu Senojo Testamento žmonėms galiojo ženklai (gamtos. – *A. Mc.*), rodą į Dievą, tai kodėl jie dabar negali mums rodyti Dievo?" – klausia autorių P. Celiešius, tarsi būtų pamiršęs, kad anuo metu ir apipjaustymas galiojo. Kitaip tariant, pasaulio kūriniškumas, kuris vienintelis yra nepraeinamas Dievo ženklas ir tuo būdu žmogaus kelias į Dievą per pasaulį, čia randamas ir kosmologinėje srityje.

Ir štai autoriui atrodo, kad jo kritikai kaip tik atstovauja šiai antrajai kraštutinybei: *jie laiko Dievo kūriniu ne tik pasaulio būtį, bet ir jo regimas apraiškas; ne tik ontologinę plotmę, bet ir kosmologinę.* Tai labai aiškiai teigia visų pirma A. Baltinis: „Pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje"[1]. Ta pati mintis kyši ir pro P. Celiešiaus sakinį. „Kodėl iš pasaulio kosmologinės sąrangos negalime išskaityti begalinės Dievo išminties?" (broš., p. 5). Tuo kritikai skiriasi nuo autoriaus, kuris tvirtina, kad „savo regimybe pasaulis nėra Dievo kūrinys, nes ši regimybė yra paties pasaulio dėsnių veiklos padaras" (p. 98). O nebūdama Dievo kūrinys, ji ir negali *pati savimi* Dievo apreikšti: nei jo buvimo, nei jo išminties, nei jo galybės , nei jo meilės. Visas tad pokalbis tarp kritikų ir autoriaus dabar susitelkia aplinkui klausimą: *ar kosmologinė pasaulio plotmė yra iš tikro Dievo kūrinys?* Jeigu ji yra Dievo kūrinys, tuomet ji savaime yra ir žmogaus kelias į Dievą, nes iš kūrinio pažinti Kūrėją labai lengva. Jeigu kosmologinė sritis betgi nėra Dievo kūrinys, o tik gamtos dėsnių veikimo padarinys, tuomet ji nėra nė žmogaus kelias į Dievą. Tuomet žmogaus kelias į Dievą yra *tiktai ontologinė plotmė*, nes čia pasaulis tikrai yra Dievo kūrinys, todėl jį reiškia ir į jį nurodo logine būtinybe, kadangi *kūrinys negali būti mąstomas be Kūrėjo.* Tai teigia autorius ir su tuo sutinka jo kritikai. Jie tik norėtų, kad pasaulio kūriniškumas būtų regimas ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje srityje. „Krikščioniui ontologui, – rašo P. Celiešius, – kosminis pasaulis visados buvo ženklu, rodančiu į Dievą ir tokiu pasiliks, nes kosmologiniuose reiškiniuose ontologas šalia kosminės sąrangos mato dar ir ontologinę priklausomybę nuo kuriančios Dievo apvaizdos" (broš., p. 10). Pats savyje šis sakinys yra dviprasmis: regėti ontologinę priklausomybę kosmologiniuose *reiškiniuose* yra kas kita, negu pačius šiuos *reiškinius* laikyti Dievo kūriniais, vadinasi, juos suontologinti. Bet sakinio tikslas yra aiškus: kosmologinę sąrangą laikyti žmogaus keliu į Dievą, nes ji esanti ir pasiliksianti Dievo ženklas. O Dievo ženklas kos-

[1] „Draugas", 1972, lapkr. 11, d. 2, p. 3.

mine sąranga gali būti tik tada, kai arba ją Dievas tokią pasirenka (Apreiškimas) arba ji yra Dievo kūrinys (sukūrimas). Kaip tad šį klausimą išspręsti?

II

Kiekvienas teiginys paprastai atskleidžia savo tiesą ar netiesą tada, kai esti išmąstomas ligi galo, vadinasi, kai išsiskleidžia savo išvadose. Pamėginkite tad tuo tarpu *priimti* A. Baltinio teiginį: „pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje" ir padaryti iš jo logiškai būtinų išvadų.

Kas yra „Dievo kūrinys"? *Tai, kas Dievo yra pašaukta būti iš nebūties.* Šioje „Dievo kūrinio" sampratoje yra du esminiai pradai: Dievas kaip tiesioginis autorius ir *nebūtis* kaip ontologinė kilmė. „Dievo kūrinys" negali būti kieno kito, nes kuriamojo veiksmo negalima perleisti niekam. Apie tai autorius plačiau yra kalbėjęs ryšium su Teilhard'u de Chardinu (plg. p. 265–266). *Kūrimas reikalauja absoliutybės, o „absoliutybės deleguoti negalima"* (p. 266). Todėl ir Teilhard'o teiginį, esą Dievas leidžiąs daiktams patiems darytis, autorius laiko metafora, tinkančia gamtos padarams, bet ne Dievo kūriniams. Be to, *leisti* darytis dar nereiškia *daryti*. Dievas juk leidžia ir blogį, ir nuodėmę, nė iš tolo nebūdamas jų autorius. Antra, „Dievo kūrinys" visados reikalauja nebūties kaip savos ontologinės kilmės, nes Dievas nežiedžia savo kūrinių iš „ko nors". Todėl P. Celiešiaus pamokymas paaugliams, randamas minėtame jo katekizme, „šį pasaulį Dievas sutvėrė iš nieko" („Ką mes tikime", p. 18) yra teisingas tiek ontologine, tiek kosmologine prasme, jeigu ir ši sritis yra Dievo kūrinys. Jeigu Dievas yra kūrėjas, tai jo kūrinys yra ne žiedinys iš kokios nors jau esančios medžiagos, bet kilęs jo galia iš nebūties. Autoriui atrodo, kad šiuodu pradu – Dievas kaip tiesioginis autorius ir nebūtis kaip šaltinis – yra būtinu „Dievo kūrinio" sampratai ir kad niekas neturėtų jų neigti.

Sutikime dabar, kad kosmologinė pasaulio sritis arba jo regimybė yra Dievo kūrinys, kaip tai teigia A. Baltinis. Tuo-

met šioje srityje turėtume rasti abu anuos pradus, būtent: Dievą kaip tiesioginį autorių ir nebūtį kaip šaltinį, iš kurio ši sritis būtų kilusi. Tačiau argi nebūtų *bloga* teologija ir ontologija, jei žvaigždžių bei planetų kilimą ir irimą, jų sąrangą, žemės padėtį visatoje, žemės plutos sudėstymą, ugnikalnių proveržius, žemės drebėjimus, gyvybės rūšių kilimą bei žlugimą, apskritai *visus gamtinius reiškinius laikytume tiesioginiu Dievo kūriniu, kilusiu iš nebūties*. Jie juk yra gamtos dėsnių padarai – daugiau nieko. Tiesa, A. Baltinis pripažįsta, kad „gamta turi savo dėsnius", tačiau čia pat jis priduria: „Bet per juos ir Dievas veikia kaip Kūrėjas" (min. veik., p. 3). Su tuo galime visiškai sutikti; reikia tik išsiaiškinti, *kaip* Dievas per šiuos dėsnius veikia. Baltinis sako: „Kaip Kūrėjas". Ir su tuo galime sutikti. Bet *ką* jis čia kuria: būtinį arba ontologinį šių dėsnių *pagrindą* ar, per juos veikdamas, šių dėsnių *padarus*? Štai svarbiausias klausimas. Autorius mano, kad *Dievas kuria ontologinį gamtos pagrindą*, kurį vadiname *būtinybe*, o būtinybė, išskleisdama savo buvimą, kildina visa tai, ką vadiname pasaulio regimybe arba kosmologine jo sritimi. Ši sritis yra *savarankiška*, nes ji yra pasekmė būtinybės, Dievo sukurtos *kaip būtinybė*. Būtinybė veikia būtinai, todėl gamtos reiškiniai yra dėsningi ir akli, savo veikimu nepaisą jokių šventenybių ir traišką kaltus ir nekaltus, kaip tai įvyksta potvynių, žemės drebėjimų, ugnikalnių proveržių, uraganų, epidemijų metu. Jei iš tikro Dievas būtų jų autorius, o jie jo kūriniai, tai turėtume rimto pagrindo klausti, kur gi juose reiškiasi Dievas kaip *meilė*? Tuo labiau turėtume tokio pagrindo, svarstydami *gyvosios gamtos* gyvenimą, kuriame vadinamoji *kova už būvį* yra pagrindinis dėsnis, įaustas į pačių gyvių sąrangą, ir kur todėl baimė, plėšrumas, liga, mirtis yra nebe atsitiktinybės, o sudedamieji gyvūnijos pradai.

Savo knygoje autorius yra kalbėjęs apie kosmologinės srities *savarankiškumą* (p. 52–60), pateikdamas Antrojo Vatikano susirinkimo mokslą, kad „visi daiktai turi savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (I, 204). Čia glūdi pagrindas, kodėl mokslai vaduojasi savu metodu ir todėl yra nepriklausomi nuo teologijos, kaip tai teisingai yra pastebė-

jęs tėvas J. Venckus SJ sakydamas: „Gamtininkų yra priimta gamtos reiškinius aiškinti pačios gamtos dėsniais, niekados neprileisti jokių pašalinių jėgų, nei Dievo, nei demonų"[2]. Kitaip tariant, *kadangi pasaulis kosmologinėje plotmėje yra savarankiškas, todėl ir gamtos mokslų metodas yra savarankiškas*, nes tikrovė visados apsprendžia metodą, o ne metodas tikrovę. Jeigu kosmologinė sritis *nebūtų* savarankiška, o mokslai tirtų ją *kaip savarankišką*, nesišaukdami jai išaiškinti „nei Dievo, nei demonų", tuomet jie klastotų tikrovę ir būtų pseudomokslai. Mokslo savarankiškumas ir tuo pačiu jo pasekmių tikrumas yra atremtas į pasaulio kaip regimybės savarankiškumą. Tai nėra „tik metodiškas atsiribojimas", kaip gamtos savarankiškumą norėtų laikyti P. Celiešius (broš., p. 10), bet *tikras skirtingumas* nuo ontologinės srities, kurioje savarankiškumo kaip tik nėra. Būdama Dievo kūrinys, ontologinė sritis yra *tiesiog* susieta su Dievu kaip amžinas kuriamasis santykis. Šiuo atžvilgiu P. Celiešius teisingai pamoko autorių, esą „reikėtų sakyti, kad... Dievas pasaulį kuria ir tai kuria amžinoje dabartyje" (broš., p. 9), nepastebėdamas betgi, kad autorius tvirtina tą patį ir net tais pačiais žodžiais: kūrimas vyksta „ne laike, bet amžinojoje dabartyje, kurioje nėra jokios eigos, bet visa kartu" (p. 263). Nuosekliai tad krikščionybė ir skelbia, kad *niekas negrįžta į nebūtį, kas iš nebūties sukurta, nes kuriamasis* Viešpaties veiksmas nenutrūksta niekados. Todėl ir žmogaus Aš yra nemirtingas, kadangi jis yra Dievo sukurtas iš nebūties kaip *tiesioginis* jo kūrinys, o ne kaip gamtos dėsnių padarinys, kaip to norėtų Teilhard'as de Chardinas (plg. p. 269–271, 275–276). Žmogus savuoju Aš yra ne todėl nemirtingas, kad jis būtų kažkokia vientisa substancija (*substantia simplex*), negalinti suirti į dalis, bet todėl, kad jis yra amžinai šaukiamas iš nebūties į būtį. *Ką Dievas kuria, tą jis kuria amžinai.* Žiūrint į priekį (*a parte post*), nėra jokios mirties kaip grįžimo į niekį (*anihilatio*). Čia būtis yra visiškai Dievo, čia ji neturi jokių savų dėsnių ir jokio savarankiškumo: čia ji būna anuo amžinuoju „tebūnie". Ir čia visu svo-

[2] „Draugas", 1969, birž. 7, p. 7.

riu tinka Išminties knygos žodžiai: „Dievas nepadarė mirties" (*Išm 1, 13*). Mirties esama tik kosmologinėje, bet jokiu būdu ne ontologinėje pasaulio plotmėje.

Visa tai turėtų tikti ir kosmologinei plotmei, jeigu ji būtų, kaip kritikai nori, Dievo kūrinys, būtent *ji negalėtų būti savarankiška ir ji turėtų būti amžina.* Taip maždaug ir buvo manyta viduriniais amžiais, kai Šventojo Rašto posakiai, liečią gamtos sąrangą, buvo arba laikomi neklaidingais, arba imami tiesiogine prasme – net psalmių poezija, pavyzdžiui, žiūriu "į tavo dangų, tavo rankų darbą, į mėnulį ir žvaigždes, kurias tu pritvirtinai" (*Ps 8, 4*), arba Kristaus palyginimai apie laukines lelijas (plg. *Mt 6, 28–30*), tarsi Dievas iš tikro būtų padaręs mėnulį ir žvaigždes arba tarsi Kristus nebūtų žinojęs, kad, ištikus sausrai, lauko lelijos sudžiūsta netekdamos savo grožio, ir dangaus sparnuočiai išdvesia badu. Keisčiausia betgi, kad kritikai, laikydami Pradžios knygos pasakojimus ligi Abraomo literariniu žanru ir teigdami, esą jų „nėra galima suprasti raidiškai"[3], kaip tik raidiškai supranta psalmių žodžius ar evangelijų palyginimus, tuo būdu suontologindami tai, kas yra arba poetinis vaizdas (psalmių atveju), arba moralinis pamokymas (Kristaus palyginimų atveju).

Betgi pasaulio regimybė, suprasta kaip Dievo kūrinys, kaip tik ir paneigia jo savarankiškumą, nes *kūrinys nėra ir negali būti savarankiška būtis.* Tiesa, bronzos statulėle galima įkalti žemėn mietą ir suskaldyti žmogui galvą. Tačiau ji yra sukurta ne tam, kad būtų įrankis sodininkui ar žmogžudžiui. Ji yra sukurta ne būti, bet *reikšti.* Tokiais grynais reikšmenimis būtų ir gamtos reiškiniai, jei jie būtų Dievo kūriniai. Jie nustotų savarankiškumo ir virstų tik ženklais. Tokiu atveju manytume, esą gamtos reiškiniai yra būtinybės padariniai, ir tyrinėtume juos kaip būtinai ir dėsningai esančius bei veikiančius. Iš tikro tačiau jie tik būtų Dievo reiškimosi ženklai. Dievas veiktų visur, tarsi lėlių teatro vadovas tampydamas siūlus užkulisiuose, o lėlės – gamtos padarai bei reiškiniai – šokinėtų taip, kaip kuris siūlas yra patraukiamas. Žiūrovams

[3] A. Rubikas // „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 2.

atrodytų, kad lėlės šokinėja pačios, vadinasi, kad jos esančios savarankiškos. Bet tai būtų tik apgaulus įspūdis, nes kiekviena lėlės dalis juk pririšta atitinkamu siūlu, nors jo ir negalime regėti. Tai būtų baisiai *šmekliškas* pasaulis, ir Descartes'as turėtų tiesos, kalbėdamas apie "Dievą apgaviką – *Deus deceptor*", kurio reikia bijoti, kad jis neuždarytų mūsų į išmonių pasaulį, iš kurio nėra durų į *tikrovės* pasaulį.

Jeigu ontologinis gamtos pagrindas yra *būtinybė* – to, rodos, niekas neneigia, – tai jos buvimo išsiskleidimas gamtos reiškiniuose nėra ir negali būti laikomas Dievo kūriniu, nesunaikinus pačios būtinybės ir tuo nenutikrovinus pačios gamtos. Būdama sukurta kaip būtinybė (ontologinė plotmė), gamta ir veikia būtinai (kosmologinė plotmė). Suvesti šį jos veikimą į Dievo kūrimą reikštų padaryti, kad *būtinybė veiktų nebūtinai*: Dievo kūrimas juk esmiškai yra laisvas. Tai betgi prieštaravimas. Arba gamta veikia būtinai ir tada *ji nėra Dievo kūrinys* savo apraiškose, arba ji yra Dievo kūrinys savo apraiškomis ir todėl *nėra būtinybė* ontologiniu savo pagrindu, paversdama pasaulio kosmologinę sritį Viešpaties žaismu. Be to, gamtos reiškiniai juk yra praeinantys: jie kyla ir nyksta. Net ir visa gamtinė sąranga yra praeinanti. Visa yra ir miršta. Jeigu visa tai būtų Dievo kūriniai tikra, o ne metaforine prasme, kokiu tad būdu Dievas nutrauktų kuriamąjį savo veiksmą, kuris, kaip sakyta, yra amžina dabartis, todėl nepraeinantis? Tokiu atveju Dievas iš tikro būtų mirties autorius ir paneigtų patį save. Išplėtus tad dieviškąjį kūriniškumą į pasaulio regimybę, Dievo čia ne tik nepasiekiame, bet jį net paneigiame, priskirdami jam tai, kas esmiškai negali būti jo, būtent *mirtį*.

Mūsų pokalbiui negalima šauktis nei šv. Pauliaus žodžių, esą Viešpaties amžinoji galybė ir dievystė galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų (plg. *Rom 1, 20*), nei Pirmojo Vatikano susirinkimo paskelbtos dogmos, esą Dievas gali būti proto šviesa tikrai pažintas „iš sukurtųjų dalykų – *ex rebus creatis*" (Denz 1806, Nr. 49). Nes čia mes kaip tik ir aiškinamės, kas yra anie padarytieji bei sukurtieji dalykai, iš kurių žmogus gali Dievą *tikrai pažinti: ontologinis pasaulio pagrindas*

ar kosmologinė pasaulio reginybė? Į tai atsakymo nedavė nei šv. Paulius, nei Pirmasis Vatikano susirinkimas. Kad iš sukurtų dalykų galima pažinti Kūrėją, tai savaime aišku, nes, kaip sakyta, kūrinio negalime net mąstyti be Kūrėjo. Ginčas eina ne apie Kūrėjo *pažinimą* iš sukurtųjų dalykų, bet *apie pasaulio reginybės kūriniškumą*: ar ši iš tikro yra Dievo sukurta tiesiogine šio žodžio prasme. Kas teigia kosmologinės srities kūriniškumą, tas sutapatina ją su ontologine sritimi ir esti priverstas daryti išvadų, kurios galop paneigia patį Dievą. Štai kodėl autorius žmogaus kelią į Dievą arba Dievo pažinimą iš pasaulio regi tik ontologinėje plotmėje, vadinasi, ten, kur pasaulio būtis dieviškuoju veikimu iš tikro kyla iš nebūties. Tai sunkus kelias, užtat tikras. Gal todėl tiek šv. Paulius, tiek Pirmasis Vatikano susirinkimas Dievo pažinimo būdą ir vadina ne patyrimu, ne išgyvenimu, kurių kosmologinei sričiai visiškai pakanka, bet „proto šviesa", vadinasi, *mąstymu*, kuris veda toliau negu patyrimas ar išgyvenimas, peržengdamas reiškinius ir suvokdamas patį pagrindą, kuris atsiskleidžia kaip kuriamasis Dievo santykis su būtimi, vadinasi, kaip *religinis pačia savo sąranga*; religinis, nes amžinai sujungtas su Dievu (*religare*). Čia ontologija atsiskleidžia kaip religija – ne subjektyvaus nusiteikimo, bet *objektyvaus buvimo* prasme.

III

Tačiau argi gamtos tikslingumas (*finalitas*), kaip jis pripažįstamas beveik visų didžiųjų vakarietiškosios filosofijos atstovų (išskyrus mažas išimtis, kaip A. Schopenhaueris, Ed. v. Hartmannas, N. Hartmannas ir kt. naujesnieji) nėra *kosmologinis žmogaus kelias į Dievą*? Šis klausimas savaime kyla kiekvienam skaitytojui. Todėl reikia ties juo irgi susimąstyti, nors ir trumpai atkreipiant mūsų dėmesį į tai, ko dažniausiai nepastebime.

Nors Vakarų modernioji biologija apie gamtos tikslingumą kalbėti vengia, o marksistinė biologija jį atvirai neigia, vargu ar būtų galima neregėti, kad *kiekvienas gyvis išsivysto*

pagal tam tikrą jo užuomazgose esantį planą. Gali šis išsivystymas iš tikro reikšti prisitaikymą prie aplinkos, kaip tai teigia marksizmas. Tačiau tai tikslingumo ne tik neišskiria, bet jį tik patvirtina. Juk organizmas prisitaiko prie aplinkos ne jau išsivystęs, bet pačiu išsivystymu. Kitaip tariant, prisitaikymas apsprendžia organizmo planą ir virsta objektyvine gyvio ateities įžvalga: jis išsivysto taip, kaip turės gyventi. Ateities pradas slypi jame ir veda jį šios ateities linkui. Aplinkos būsimieji reikalavimai virsta tikslu, kurio gyvis siekia ir kuriam jis esti savo plano išskleidimu paruošiamas. *Prisitaikymas prie aplinkos yra ne kas kita kaip viena iš gamtos tikslingumo apraiškų.* Paneigti tad gamtos tikslingumą arba teleologiją kažin ar kam nors pasisektų.

Kadangi tačiau teleologija glūdi gamtoje *nesąmoningai*, todėl net ir marksistai sutinka, esą jai esant reikia, kad būtų ir kažkas, kas gamtos išsivystymo planą būtų nubrėžęs ir siekiamąjį tikslą įdiegęs. Savo straipsnyje „Materialistinė dialektika ir tikslo kategorija" G. A. Fedorovas teisingai pastebi: „Jei esama tikslo, tai visados kyla klausimas: kas jį užbrėžė" (p. 67), nes „šalia mąstančios galvos nėra jokių tikslų" (p. 68). Todėl, pripažįsta Fedorovas, „teleologija yra neatskiriamai susijusi su teologija" arba „su tikėjimu į gamtą valdantį protingą, pilnutinį, dvasinį pradą – Dievą"[4]. O kad šitokios išvados nereikėtų daryti, marksistai kaip tik ir teigia, esą gamtoje nėra jokio tikslingumo arba teleologijos: gamta nesiekianti jokio tikslo, nes jokio tikslo joje nesama. Jeigu tačiau gamtos tikslingumas iš tikro yra, tai ana išvada galioja visu svarumu. Štai kodėl Vakarų filosofijos istorijoje gamtos tikslingumas *kaip Dievo buvimo įrodymas* yra vaidinęs svarbų vaidmenį. Net ir dabar, nusilpus Dievo įrodymų *psichologinei* vertei, gamtos teleologija tebesilaiko, pasak būdingų gamtos filosofo Ph. Dessauerio žodžių: „Pasaulis yra vieta, kur išnyra prasmės klausimas, o atsakymas į šį klausimą yra *Dievas*"[5]. Užtat daugeliui ir atrodo, kad gamtos tikslingumas ir

[4] „Voprosy filosofii", 1961, Nr. 1, p. 67–68.
[5] „Stim. der Zeit", 1951, Nr. 4, p. 329–330.

yra žmogaus kelias į Dievą, einąs per kosmologinę pasaulio plotmę, nes teleologija yra ne mąstymo *išvada* svarstant ontologinę plotmę, bet aiškus *patyrimas* moksliškai tyrinėjant kosmologinę plotmę.

O vis dėlto, autoriaus pažiūra, šis įspūdis arba nuomonė yra apgaulūs. Ne todėl, kad gamtoje tikslingumo nebūtų, kaip tai norėtų marksizmas, bet todėl, kad šio tikslingumo *pobūdis* mums neleidžia jo peržengti ir tuo būdu anapus jo rasti Dievą. Štai kas yra likę nepastebėta, kad *gamtos tikslingumas yra beprasmis: gamta tikslo siekia, bet niekados jo nepasiekia; nepasiekia nei individualiai, nei sava visuma.* O jo nepasiekdama, ji atskleidžia mums tik savo vidinį veržlumą anaiptol neatskleisdama, ar kas nors *objektyviai* aną veržlumą atitinka. Tai yra tas pat, kas ir laimės atveju žmogaus būtyje. Žmogus siekia laimės, tačiau jos niekad nepasiekia. Ar tai reiškia, kad laimė *turi* būti kažkur anapus? Anaiptol! Tarp šių dviejų dalykų – tarp siekimo ir objekto – nėra jokios loginės būtinybės. Nuosekliai tad laimės siekimas, taip pat žinomas teodicėjoje, visais laikais yra buvęs laikomas pačiu silpniausiu Dievo buvimo įrodymu. Argi ne tokio pat pobūdžio yra ir gamtinis tikslingumas, kuris veržiasi į tikslą, niekados jo neprieidamas?

Kodėl tačiau gamtos tikslingumas yra beprasmis? Kitaip tariant, kodėl gamta tikslo siekia, bet niekados jo nepasiekia? Šių laiškų rėmai yra per siauri atskirų pavyzdžių sklaida parodyti gamtos tikslingumo neprasmingumą. Čia pasitenkinsime tik bendra išvada, kurią autorius yra iš tokių pavyzdžių padaręs ir kurią jis yra dėstęs ir savo klausytojams Miunsterio universitete, kalbėdamas apie sovietinę religijos sampratą.

Gamtos sandora yra nuostabi tuo, kad joje vienas tikslingumas savo vykdyme susiduria su kitu tikslingumu kaip savo priešingybe ir tuo sunaikina vienas kitą. J. v. Uexkuellis yra pastebėjęs, kad gamta yra sudėstyta pagal *kontrapunkto principą*, viena melodija skamba priešais kitą. Palyginimas gražus, tačiau jis kaip tik ir atskleidžia gamtos gyvenimo klaikumą, nes čia priešinga melodija yra ne garsai, bet *gyvi*

padarai. Gamtos mokslų veikaluose galima rasti šimtus pavyzdžių, kaip sumaniai vienas gyvis yra „sukomponuotas" kitam gyviui sunaikinti. *Gamtos harmonija yra rafinuotas susinaikinimo būdas*. Kova už būvį yra gamtinio gyvenimo alfa ir omega. Tai būtų visiškai suprantama ir pateisinama, jei kas nors šią kovą iš tikro laimėtų. Tokiu atveju ji būtų konkreti gamtinio tikslingumo lytis. Tačiau kovos už būvį gamtoje *niekas* nelaimi. Individai žlunga, sakoma, rūšiai palaikyti: kovos laimėjimas čia yra perkeliamas iš atskiros būtybės į jos giminę. Tačiau žlunga giminės bei rūšys. O kas jų žlugimu yra laimima? Kad rūšys ilgiau gyvena negu individai, filosofiškai yra visiškai nesvarbu. Svarbu, kad kova už būvį nėra laimima nė giminės bei rūšies plotmėje. Tai gal ją laimi gyvybė kaip tokia? Visų pirma gyvybė kaip tokia yra atotrauka, kuri nieko laimėti negali. Antra, mes juk žinome, kad kosmologinis bet kurios gyvybės galas yra toks pat tikras, kaip individo ar rūšies. Todėl V. Solovjovas ir sako, kad „gamtos tvarka" pasirodo esanti kelias į niekur: „Paskutinis gamtos žodis yra mirtis" (Dvasinio gyvenimo pagrindai, d. I, įvadas). Visi trokšta bei stengiasi gyventi ir visi galop žlunga šio troškimo neįvykdę ir tikslo gyventi nepasiekę". Niekur nerasi tikro tikslo; visa, kas čia egzistuoja, yra be tikslo ir be prasmės kaip neįvykdomas troškulys" (ten pat). Kito rusų mąstytojo V. Rozanovo žodžiai gražiai išreiškia šią beprasmę gamtos sąrangą: „Kirminėlis pagimdė kirminėlį, šis truputį pašliaužiojo ir mirė"[6]. Paviršutiniškai žiūrint, atrodo, kad žlugimas gamtoje yra savaime suprantamas dalykas. Tačiau ši „suprantamybė" kaip tik ir pridengia, tarsi kokia skara, įžvalgą, kad visa kova už būvį yra beviltė ir visas tikslingumas beprasmis: *jais nieko nepasiekiama*.

Kokiu tad būdu šitokia neviltinga bei neprasminga sąranga galėtų būti kelias į Dievą? *Dievas yra ne nevilčiai bei neprasmei nugalėti, bet neviltis ir neprasmė yra nugalima tada, kai Dievas yra*. Iš Dievo yra aiškus kelias į viltį ir prasmę. Tačiau iš nevilties ir neprasmės nėra jokio kelio į Dievą. Šuolis nuo „reikia"

[6] Solitaria, Muenchen, 1963, p. 192.

į „yra" nepateisinamas logiškai ir yra padaręs didžiulės skriaudos krikščionybei, nes ši istorijos eigoje per daug lengvai „rado" Dievą egzistencinėse gamtos ar istorijos „skylėse". O „skylė", užkimšta Dievu, visados yra ir lieka apgaulė, kuriai paaiškėjus, žmogus netenka tikėjimo greičiau negu tada, kai „skylė" buvo atvira. Dievas kaip kamštis esti paneigiamas pats pirmasis. Tai tinka tiek žmogaus egzistencijai, tiek gamtos gyvenimui. Būdama būtinybės išsiskleidimas, gamta yra nebyli: ji nieko nekalba nei apie žmogų, nei tuo labiau apie Dievą. Todėl laikyti gamtą ir Kristų Viešpaties apsireiškimo plotmėmis ir vadinti šias dvi plotmes seserimis, kaip tai daro A. Baltinis (plg. min. veik., p. 3), reiškia neregėti gamtos gyvenimo neprasmingumo arba savą subjektyvų žvilgį perkelti į gamtinę sąrangą. Argi Kristus neatėjo ir gamtos atpirktų (plg. *Rom 8, 21*)?

Tebūnie leista autoriui užbaigti šį laišką rusų poeto F. Tiutčevo (1803–1873) eilėraščiu „Klausimai" (1827), kuris savo vaizdais prasmingai atskleidžia žmogaus santykį su visa mus apsupančio pasaulio regimybe: „Prie jūros, laukinės vidurnakčio jūros stovi jaunuolis – ilgesiu širdyje ir abejone prote; paniuręs jis klausia bangas: „O, išspręskite man gyvenimo mįslę... Pasakykite man, kas yra žmogus? Iš kur jis ateina ir kur jis eina? Kas gyvena viršum žvaigždėto skliauto?" Bet, kaip ir anksčiau, bangos šniokščia ir murma. Vėjas ūžia ir debesis vaiko; žvaigždės spindi šaltos ir šviesios. O kvailelis stovi ir laukia atsakymo – *glupec stoit i ždet otveta*"[7].

[7] *Tiutčev F.* Stichotvorenija, Moskva, 1953, p. 109.

6. APIE DIEVĄ ISTORIJOJE

I

Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui 1939 m. rudenį, autorius vienoje Kauno bažnyčioje girdėjo šitokį „teologinį" naujojo karo aiškinimą: karas ištikęs Vakarų tautas, nes jos nevykdžiusios Viešpaties įsakymų, jis nepalietęs Lietuvos, nes ji buvusi ištikima Dievui; todėl ji ir likusi rami salelė visuotinio sąmyšio jūroje... Bet štai po devynių mėnesių sovietų tankai riedėjo šios Viešpaties mylimos tautos keliais bei gatvėmis, o dar po vienerių metų Lietuva buvo karo nusiaubta, vėliau liko pavergta kaip pati didžiausia nusidėjėlė, – lyg karas iš tikro būtų Dievo bausmės išraiška, kaip norėjo anasai pamokslininkas. Tai pavyzdys, kaip pavojinga regėti Dievo reiškimąsi istorijos įvykiuose, kurių patsai Viešpats nėra pasirinkęs savo apsireiškimo erdve, kaip yra buvę Izraelio atveju.

Atrodo, kad šį pavojingumą jautė ir autoriaus knygos kritikai. Todėl jie pabrėžia *istoriją* kaip Dievo apsireiškimo plotmę žymiai silpniau negu gamtą. Tik labai bendrais bruožais jie pastebi, esą „Kristus savo įsikūnijimu yra visatos Dievas ir išganymo istorijos Viešpats, todėl per šias plotmes jis reiškiasi ir *dabar*"[1]. P. Celiešius aprėžia Dievo reiškimąsi per istoriją dabar tik žydams: pasak jo, „teologiškai įrodyti negalime, kad Dievas būtų liovęsis reikštis... per istoriją žydams" (broš., p. 6). Tokiu atveju anas žaibiškas Izraelio šešių dienų karas bei laimėjimas 1967 m. turėtų tokios pat prasmės kaip ir Jo-

[1] A. Baltinis // „Draugas", 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

zuės laimėjimas kovoje su Kanaano karaliais (plg. *Joz 11,1–23*), o pats Mošė Dayanas būtų toks pat Dievo išrinktasis, kaip ir Jozuė. Mat visi bendro bei atitraukto pobūdžio teiginiai atskleidžia savo tiesą bei vertę susidūrę su konkrečiais reiškiniais bei įvykiais.

Jeigu Dievas kalba apskritai per gamtos reiškinius, kaip teigia kritikai, tai jis ką nors žmonijai šia savo kalba ir *sako*, nes kitaip pažiūra, esą gamta yra net ir Kristaus reiškimosi plotmė, liktų tik tuščias posakis, nepatvirtintas jokiu Viešpaties valios nurodymu. Ką tad Dievas yra pasakęs tokiais gamtos reiškiniais, kaip: Vezuvijaus išsiveržimas, sunaikinęs Pompėją; žemės drebėjimai, sunaikinę San Franciską, Lisaboną, Tokiją ir nusiaubę Peru, Turkiją, Persiją; maro epidemijos, išnaikinusios ištisus Europos gyventojų plotus, tarp jų ir Lietuvos Vakarų žemes? Tas pat ir su istorija. Jei Dievas istorijos plotmėje „reiškiasi ir dabar", tai ką jis yra apreiškęs germanų tautų kilnojimusi, sugriovusiu vakarinę Romos imperijos dalį; kryžiaus karais, kuriems buvo įsipareigojusi ir Bažnyčia; Bizantijos žlugimu, suteikusiu Rusijai mesijinės sąmonės; prancūzų revoliucija, pagrindusia demokratinę sąmonę; komunizmo išaugimu, jo laimėjimu Rusijoje ir tebelaimėjimu visame pasaulyje; nacionalsocializmo siautėjimu; dabartinėmis grumtynėmis Azijoje? O jei visais šiais reiškiniais ir įvykiais Dievas *nieko* žmonijai nėra apreiškęs, ar yra tad pagrindo kalbėti apie istoriją bei gamtą kaip Dievo apsireiškimo plotmes? Aiškinantis Dievo apsireiškimą gamtoje ir istorijoje, negalima apsirėžti tik atitrauktais teiginiais, bet reikia pasklaidyti *konkrečius* gamtos reiškinius bei istorijos įvykius ir parodyti, ką jais Dievas *sako*. Štai kodėl autorius ir prašytų kritikus tokios sklaidos pateikti, kaip kad ją pateikia Senasis Testamentas, ne atitrauktai pamokydamas, bet konkrečiai nurodydamas, kada ir ką Viešpats tuo ar kitu Izraelio istorijos įvykiu yra padaręs.

Tačiau nors kritikai konkrečių pavyzdžių sklaidos ir vengia, pasitenkindami tik bendrais posakiais, vis dėlto jų pažiūrose į istoriją kaip Viešpaties apsireiškimo plotmę atsiskleidžia keletas minčių, vertų didesnio mūsų dėmesio. Vi-

sų pirma tai A. Rubiko samprata, liečianti Izraelio santykį su sava istorija ir, antra, A. Baltinio samprata, liečianti istorijos vienybę apskritai. Šios mintys neturi tiesioginio ryšio su autoriaus knyga. Tačiau jos yra kritikų mums pateiktos *kaip teiginiai*. Todėl reikia truputį prie jų stabtelėti ir jas panagrinėti, kadangi jos šiandien šmėsčioja ne vienoje teologiškai mąstančioje galvoje.

II

A. Rubikas rašo: „Amerikiečių archeologo G. E. Wrighto nuomone, Izraelio tauta priėjo prie Sandoros Dievo (Jahvės) aiškindamasi savo istoriją. Izraeliui buvę būdinga tai, kad tautos dėmesio centre atsistojo jų pačių istoriniai įvykiai. Juose Izraelis matęs Dievo veikimą. Taigi pasakoti tuos istorinius įvykius kartu reiškę ir išpažinti savo tikėjimą"[2]. Autoriui neaišku, ar A. Rubikas yra tokios pat pažiūros, kaip ir G. E. Wrightas. Tačiau kadangi jis Wrighto nuomonę cituoja be jokių sąlygų, peršasi išvada, kad Rubikas su Wrightu sutaria. Tačiau tai galų gale ne tiek svarbu. Svarbu *pati pažiūra* arba tai, kas norima ja pasakyti?

Jau anksčiau esame minėję A. Rubiko teiginį, esą visa, kas Senajame Testamente užrašyta iki Abraomo, yra ne istoriniai aprašymai – tegu ir literarinio žanro, – bet Abraomo palikuonių „tikėjimo interpretacija" (min. veik., p. 1). Sakysime, Pradžios knyga kalba apie Nojų ir jo santykius su Dievu arba religiją (*Pr 6, 8; 8, 20; 9, 1–11*), vadindama ją sandora (plg. *Pr 9, 9*). A. Rubikas paaiškina mums, ką tai reiškia: „tai buvo ne kokio Nojaus tikėjimas ar religija, o Abraomo ir jo ainių" (min. veik., p. 2). Kitaip tariant, jokios Nojaus *sandoros* su Dievu nėra buvę, nes paties *Nojaus* nėra buvę, todėl nėra buvę nė jokios Nojaus *religijos*, vis tiek kaip ją vadintume. Tik Abraomo palikuonys *tikėję* esą Viešpats valdo gamtą, todėl prisiėmę babiloniečių mitą ir jį atitinkamai perdirbę sukurdami tvano ir Nojaus *sakmę*. Sklaidydami savo tikėjimą į

[2] „Draugas", 1972, birž. 15, d. 2, p. 2.

Dievo visagalybę bei jo rūstį nuodėmės akivaizdoje, izraelitai pasigelbėję Nojaus sakme.

Šitas A. Rubiko egzegezės pavyzdys meta šviesos ir minėtai Wrighto citatai. Žvelgdamas atgal, Izraelis savo istorijos įvykiuose „matęs Dievo veikimą"; juos pasakodamas, jis išpažinęs „savo tikėjimą" į šį veikimą ir tuo būdu priėjęs prie Sandoros Dievo (Jahvės). Kitaip sakant, *Izraelio Sandora su Dievu arba Izraelio išrinkimas yra istorinės jo refleksijos padarinys.* Tai jo tikėjimo interpretacija. Šitaip mano ne tik Wrightas ar Rubikas, bet ir ne vienas naujausiųjų Senojo Testamento aiškintojų. Užtat mes šią egzegetinę srovę ir klausiame: ar Izraelio istorijos *pradžioje* įvykusi Dievo sandora su Abraomu pažadino istorinę Izraelio refleksiją, ar *atbulinė* refleksija sukūrė sandorą su Dievu? Kas yra Izraelio sandora su Dievu: *istorinis įvykis,* paskatinęs Abraomą palikti savą tėvynę ir leistis nežinomybėn (plg. *Pr 12, 1–4*), ar *sąmonės įvaizdis,* kilęs iš istoriosofinės refleksijos? Ar tiesioginis Dievo *sprendimas* padaryti Izraelį išrinktąja tauta pažadino tikėjimą į Dievo veikimą jos istorijoje, ar *tikėjimas* į Dievo veikimą jos istorijoje sukūrė išrinkimą kaip šio tikėjimo grindžiamąją interpretaciją? Wrightas, o su juo, atrodo, ir Rubikas pasisako už *antrąją* šio klausimo pusę: Izraelio tauta, aiškindamasi savo istoriją, *priėjo* prie Sandoros su Dievu, vadinasi, prie savo išrinkimo. Ne todėl Izraelis tikįs, kadangi Dievas jo istorijoje *objektyviai* veikia, bet todėl Dievas jo istorijoje turėjęs veikti, kadangi Izraelis šitaip *subjektyviai* tikįs. Istorinė savos istorijos apžvalga sukūrė mesijinę sąmonę, o mesijinė sąmonė interpretavusi Izraelio istorijos įvykius kaip Dievo žygius.

Mūsų klausimai šios rūšies egzegezei nėra smalsumo, bet paties dalyko reikalui. Nes mes turime Europoje dvi tautas, kurios savą istoriją aiškinosi taip lygiai, kaip tai Wrightas su Rubiku vaizduoja Izraelio atveju, būtent rusai ir lenkai.

Priėmę krikštą (988) iš bizantinės krikščionybės, rusai tuo pačiu buvo įglausti į Rytų Bažnyčią. Bažnytinė Rusijos hierarchija ilgą laiką buvo graikiška: iš 23 Kijevo metropolitų ligi totorių užplūdimo buvo 17 graikų. Taip pat daugybė vienuolių bei kunigų buvo graikai. Tiesa, jie mokėsi rusiškai,

tačiau jų dvasia bei papročiai buvo bizantiški. Todėl savo metu K. Leontjevas (1831–1891) ir teigė, esą Rusija, šisai tautų rezginys, be Bizantijos niekados nebūtų išaugusi į vientisą pasaulį. Tačiau *Bizantija suvokė save kaip antrąją Romą*: tai buvo oficialus religinis Konstantinopolio pavadinimas, naudojamas visuose patriarchų raštuose. Bet štai Bizantija žlugo (1453). Kas turėjo perimti jos kaip ortodoksijos (tikro tikėjimo) vaidmenį tolimesnėje istorijoje? Ne kas kita kaip Rusija. Rusija esanti pačios dieviškosios Apvaizdos pašaukta būti tolimesne Dievo karalystės žemėje nešėja ir vykdyti toliau aną Bizantijos sukurtą Bažnyčios bei valstybės „simfoniją", kurioje valstybė turėjo pamažu virsti Bažnyčia, vadinasi, Dievo karalystės regimybe socialinėje plotmėje.

Šį tolimesnį apvaizdinį Rusijos uždavinį istorijoje kaip tik ir nusakė vienuolis Filotėjas (XVI a. pradžioje) savo laiškuose (*poslanija*) Maskvos didžiajam kunigaikščiui Vasilijui III, teikdamas Maskvai trečiosios Romos vardą: „Dvi Romos žlugo, tačiau trečioji tebestovi, o ketvirtosios iš viso nebus", – tai santrauka šio mokslo, tiek žiūrint atgal, tiek žvelgiant priekin. Rusijos valdovas perimąs krikščionijos globą; jis esąs „tarsi Nojaus arka", gelbstinti tautas nuo netikėlių antplūdžio. Ši rusiškosios istorijos interpretacija yra „ištisi istoriosofiniai apmatai" (V. Zenkovskis) ir sykiu „ateities vizija" (W. Bojko): *Rusija įsijungia į Viešpaties išganymo planą kaip turinti ypatingą istorinį uždavinį*. Tai sąmonė, kuri istorinėje Rusijos refleksijoje buvo gyva visais laikais, pasilikdama stipri – gal dar net sustiprėjusi – ir tarp rusų emigrantų[3].

Lenkų mesijinė sąmonė irgi kilo iš jų istorinės refleksijos. Nepavykus 1832 m. sukilimui, Ad. Mickevičius Drezdene parašė trečiąją „Vėlinių" dalį, kurioje kun. Petro regėjimas yra ne kas kita kaip poetinė šios refleksijos išraiška. Tiesdamas nejaukią lygiagretę tarp Kristaus kančios ir Lenkijos vargo rusų priespaudoje, Mickevičius „pranašauja" Lenkijos prisikėlimą kažkokio triveidžio vyro galia: jis būsiąs „laisvės vie-

[3] *Kartašev A.* Vozsozdanie sviatoj Rusi, Paris, 1956; *Trubeckoj G.* Krasnaja Rossija i sviataja Rusj, Paris, 1931.

tininkas", statysiąs „savo Bažnyčios rūmus", iškilsiąs „viršum tautų bei karalių" ir prikelsiąs tautą, kurios kančiomis bus nuvalytos visos žemės tautos, sujungtos į „tautų tautą" („Vėlinės", d. III, scena 5). Beveik po dešimties metų (1841) Mickevičius susitiko Paryžiuje A. Tovianskį, kuriame „atpažino" aną triveidį Lenkijos gelbėtoją, priėmė jo mesianizmą, jį skelbė iš katedros College de France, netekdamas dėl to slavų literatūros dėstytojo vietos. Lenkų mesianizmas išliko gyvas istorinėje lenkų refleksijoje ligi pat mūsų laikų: W. Lutoslavskis (1883–1954), Vilniaus universiteto filosofijos profesorius, jį skelbė apvilkęs platoniškai filosofine forma.

Šioms dviem tautoms taip pat yra būdinga, kad jos savo istorijos įvykiuose matė *„Dievo veikimą"* ir kad pasakoti šiuos įvykius joms taip pat reiškė išpažinti *savo tikėjimą*. Žiūrint tad pačios tautos atžvilgiu (subjektyviai), Izraelio mesijinė sąmonė yra tos pačios prigimties, kaip rusų ir lenkų: regėti savo istorijos įvykiuose Dievo veikimą ir dėl to tikėti į ypatingą pašaukimą. Tačiau ar tai padarė šias tautas (rusus ir lenkus) objektyviai Dievo išrinktosiomis? Todėl autoriui ir atrodo, kad Izraelio sandoros su Dievu aiškinimas, atremtas į istorinę refleksiją, serga ta pačia logine klaida, kurią sklaidėme kalbėdami apie literatūrinį Šventojo Rašto žanrą (plg. 3-ąjį laišką). Kiekvienas, kuris yra Dievo (Izraelis), aiškinasi savo istoriją kaip Dievo veikimą, bet ne kiekvienas, kuris aiškinasi savo istoriją kaip Dievo veikimą (rusai, lenkai), yra Dievo išrinktasis. Izraelio istorija prasideda grynai objektyviu Abraomo pašaukimu ir grynai objektyvia sandora su juo, o per jį ir jo palikuonimis. Šis įvykis ugdė izraelitų mesijinę sąmonę, o ne atvirkščiai. Mūsų tikėjimas Senąjį Testamentą yra užtat atremtas ne į tai, kad izraelitai tikėjo, esą jų istorijoje veikęs Dievas, bet į tai, kad Dievas iš tikro Izraelio istorijoje veikė. Mes tikime ne izraelitų tikėjimą, bet Dievo žygius Izraelio tikrovėje: *magnalia Dei*. Jei būtų atvirkščiai, kaip tai įtaigoja Wrightas, o su juo ir Rubikas, tuomet Izraelio istorija nieku nesiskirtų nuo rusų ir lenkų istorijos: jos visos būtų sujungtos tuo pačiu *tautos tikėjimu* į Dievo veikimą bei pašaukimą, neklausiant, ar *iš tikro* Dievas veikė ir šaukė.

Ši naujoviška Šventojo Rašto samprata turi *filosofinį* savo užkulisį, būtent *pažinimo persvarą ryšium su buvimu*. Tai idealizmo persvara ryšium su realizmu arba Hegelio persvara ryšium su šv. Tomu. Kaip R. Bultmanno evangelijų numitinimo teoriją grindžia M. Heideggerio egzistencializmas, taip Šventojo Rašto kaip tikėjimo interpretacijos teoriją grindžia Hegelio idealizmas. Tai autoriui paaiškėjo vieno ratelio pokalbyje, kur vienas teologas prisispyręs norėjo kitus įtikinti, esą kol žmogaus žemėje nebuvo, tol nebuvę nė gamtos. Iš sykio tai visiems atrodė kaip kažkoks nesusipratimas. Paklaustas, kuo gi jis grindžiąs savą pažiūrą, anas teologas atsakė: *„Nes niekas apie gamtos buvimą nežinojo"*. Tada staiga autoriui paaiškėjo tokios pažiūros pagrindas. Iš tikro prieš žmogaus atsiradimą nebuvo gamtos *kaip pažinimo objekto*, nes nebuvo kam jos pažinti. Gamta prieš žmogų buvojo kosmologiškai, bet ne gnoseologiškai. Kadangi tačiau Hegelio filosofijoje pažinti ir būti yra tas pat (vadinamoji tapatybės filosofija), todėl šios filosofijos įtakoje pažinimui ir teikiama tiek reikšmės, jog kas nepažįstama, tas ir neegzistuoja, pamirštant paprastai pridurti: neegzistuoja man kaip pažįstančiajam. Tuo dabartinė filosofija mėgina užgrįsti amžiais buvusį plyšį tarp subjekto ir objekto; užgrįsti tuo, kad objektas yra padaromas subjekto mąstymo pasekme.

Tai ne tik žmogaus santykiui su pasauliu, bet ir jo santykiui su Dievu. Ano teologo teiginį, esą gamtos nebuvę, kol žmogaus nebuvo, galima visiškai teisėtai perkelti ir į žmogaus santykį su Dievu: *Dievo nebuvę, kol žmogaus nebuvo*, nes nebuvo to, kas Dievą pažintų, kas į jį tikėtų, kas jam melstųsi. Kol žmogaus nebuvo, tol nebuvo nė religijos, o tuo pačiu nebuvo nė religijos *Dievo* arba ano paskališkai šeleriško „Abraomo – Izaoko – Jokūbo Dievo", kuris šiandien taip *stipriai pabrėžiamas gretinant jį su filosofijos* Dievu arba Dievu savyje. Čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien teologinėje literatūroje tiek daug kalbama apie *tikėjimą*, o tiek maža apie šio tikėjimo objektą arba *Dievą: ar* jis yra ir *kas* jis yra. Čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien vis dažniau klausiama, ką Dievas man reiškia, tarsi Dievo pateisinimas būtų būti ma-

nai egzistencijai. Čia galop glūdi pagrindas ir „Dievo mirties" svaičiojimų, kurie hegeliškosios filosofijos šviesoje neatrodo tokios paikos išmonės, kaip realizmo šviesoje: ne todėl aš tikiu, kad Dievas *yra* (realizmas), bet todėl Dievas yra, kad aš *tikiu* (idealizmas). O mirus manam tikėjimui, miršta ir Dievas. Štai kodėl tikėti todėl, kad „Dievas paprasčiausiai yra", kaip to reikalauja sovietų persekiojamas rusų rašytojas A. Siniavskis, šiandien, sakoma, esą neįmanoma arba mažų mažiausiai nepopuliaru (plg. autoriaus „Bažnyčia ir pasaulis", p. 147).

Turint šį bendrą idealistinės filosofijos užkulisį prieš akis, darosi suprantama ir anoji „tikėjimo interpretacija", kurią naujoji egzegezė regi tiek Senojo Testamento pasakojimuose, tiek evangelijose: visi jie esą arba Izraelio tautos, arba pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo *išraiška*. Todėl nei Izraelio istorijos, nei Kristaus gyvenimo įvykiai negalį būti atsieti nuo šios tikėjimo interpretacijos, nes be jos jie nustotų iš viso būti tikroviniai. Jie gyvena tik šiame tikėjime, kaip gamta gyvena tiktai žmogaus pažinime ir kaip Dievas gyvena tik žmogaus religijoje. Pažinimo persvara profaninėje srityje ir tikėjimo persvara sakralinėje srityje šiandien yra tokios vienašališkos, jog pažinimo ir tikėjimo objektas pats savyje beveik netenka reikšmės arba atsiduria antroje vietoje. Pasaulio atveju tai dar gali būti suprantama, Dievo betgi atveju tai darosi nebepakenčiama. Pasaulio atžvilgiu dar galima būtų sutikti, kad gamtos prasmė yra būti žmogui. Tačiau kad *Dievo* prasmė būtų būti žmogui, tai jau savotiškas demonizmas, kuris su Dievo kaip Meilės samprata neturi nieko bendra. Priešingai, Dievo buvimo pavertimas žmogaus tikėjimo padariniu yra Kūrėjo pavertimas kūriniu ir tuo pačiu jo pažeminimas į būtybių rangą. Būtis, kuri šaukia ir laiko visas būtybes jų buvime, pati virsta būtybe ir būna žmogaus tikėjimo malone. Mes esame įžengę į nuostabaus fideizmo tarpsnį, kai *tikėjimas* yra viskas, o tikėjimo *objektas* bei pagrindas yra niekas. Džiūgaujame, kad tikime, bet neklausiame, ką tikime ir *kodėl* tikime, kaip anie pamaldūs indai neklausia, ant ko stovi vėžlys, laikąs dramblį. Štai kodėl au-

torius taip įkyriai savus kritikus ir spiria, kad jie atsikreiptų į *įvykį* Šventajame Rašte ir į *tikrovę* tikėjime, be kurių Šventasis Raštas virsta sakme, o tikėjimas – tuščiu, ką pastebėjo bei pabrėžė jau šv. Paulius (plg. *1 Kor 15, 14*). Fideizmas, nors jis būtų taikomas ir sielovadiniais motyvais, yra didžiulė tikinčiojo žmogaus apgaulė, nes jis objektyvinę tikrovę paverčia subjektyvine interpretacija. O kai ši interpretacija pasirodo esanti nereikalinga, tuomet dingsta ir tikrovė. Tai pagrindinė fideizmo klaida. Jeigu žmonija galės ateityje tvarkingai bei taikingai gyventi ir be religijos, kaip tai dabar nuolat skelbiama, tai dar nereiškia, kad Dievo nebebus ir kad todėl žmogaus santykis su Dievu ontologiškai nutruks. Jeigu Dievas yra tikroviškai, tai jokia žemiška sąranga jo buvimo nesunaikins. O Dievui pasilikus kiekvienu atveju pasilieka jis ir kaip amžinas Kūrėjas. Koks didžiulis tad nesusipratimas religiją tapatinti su *reikalu* žmogui deramai gyventi, vadinasi, su jo egzistencijos interpretacija!

III

Vieną iš istorijos teologijos klausimų užkliudo A. Baltinis, rašydamas: „Ne tik iš religinio, bet ir iš filosofinio Dievo supratimo seka, kad Dievas yra ir istorijos Viešpats ir kad negali būti jokio dvigubo, bet tik vienas istorijos vyksmas. Pagal Dievo Apvaizdą sekuliarinis (pasaulinis arba profaninis. – *A. Mc.*) ir istorinis (išganymo istorijos. – *A. Mc.*) vyksmai taip susiderina, kad abu to paties tikslo siekia. Žmogaus laisva valia negali šio vyksmo sutrukdyti, nes išganymo istorijoje visi žmogaus prieštaravimai ir nukrypimai yra Dievo nuo amžių pramatyti ir apskaičiuoti"[4]. Šis teiginys yra ištisa istorijos teologija, ir labai gaila, kad jis Baltinio pastangose ligi šiol lieka tik trumpas sakinys, neišvystytas į ištisą studiją. Nes autoriui atrodo, kad, jį išvysčius, gautume tai, kas šmėšč̌ioja Rytų Bažnyčios teologijoje ir kam S. Bulgakovas savo trilogijoje apie dievažmogiškumą yra skyręs ištisą

[4] „Draugas", 1972, kovo 11, d. 2, p. 3.

skyrių, būtent *„apokatastasis tou pantou – visų apvalymas"*[5]. Tai reiškia: visa siekia to paties tikslo ir visa šį tikslą pasiekia; visa susiderina tarp savęs ir su Dievu; visatos vyksmo pabaigoje nebėra nei šventųjų, nei pasmerktųjų, o tik Dievas „viskas visame"; nebėra nei dangaus, nei pragaro, vadinasi, dviejų amžinų būsenų, o tik viena Dievo karalystė.

Vakarų Bažnyčios teologijoje apokatastazės idėja nėra radusi vietos, nes čia anas pradinis dvasių skilimas, patraukęs paskui save ir žmogaus puolimą ir tuo pačiu perskėlęs visą žemės istoriją, yra laikomas nebeužgrindžiamu ir todėl nebenuvalomu. Apokatastazės idėja labai stipriai pabrėžia Viešpaties planą bei tikslą, kuris turįs kiekvienu atveju būti pasiektas, bet per maža vertina laisvę – dvasių ir žmonių, – kad nugręžia būtybes nuo Dievo taip, jog tuo kuria *antidievišką būsmą*, pasiliekantį amžiais ir todėl paneigiantį Dievo plano bei Dievo tikslo *vienybę* neatšaukiamai. Juk jeigu tikime puolusias dvasias, jeigu pripažįstame galimybę žmogui laisvai apsispręsti prieš Dievą ir šiuo apsisprendimu užantspauduoti amžinąjį savo likimą, tai tuo pačiu metu negalime kalbėti apie visų apvalymą, grįžimą, susiderinimą: *mūsų tikėjimo šviesoje apokatastazės idėja netenka pagrindo bei prasmės.* Tuo pačiu netenka pagrindo nė teiginys, esą yra „tik vienas istorijos vyksmas" ir esą išganymo (*Heilsgeschichte*) ir prapulties (Uheilsgeschichte) istorijos susiderina taip, jog abi to paties tikslo siekia. Tiesa, kad Dievas visa yra nuo amžių pramatęs. Bet kodėl gi jis negalėjo taip pat pramatyti, jog jo apmestas planas bei tikslas laisvų kūrinių kaip tik bus paneigtas? Kūrinio laisvė savaime įima tiek pripažinimą, tiek atmetimą. Argi Dievas būtų savo pramatyme tiek neapdairus, jog apskaičiuotų tik pripažinimą, o nepastebėtų atmetimo galimybės žmonių atžvilgiu ir jau įvykusios atmetimo tikrovės dvasių atžvilgiu? Argi Kristus, kalbėdamas apie „pasaulio kunigaikštį" bei jo pasmerkimą išmetant jį laukan (plg. *Jn 12, 31*), turėjo galvoje, esą šis jo priešininkas susigraužęs grįš pro užpakalinius Dievo karalystės vartelius ir

[5] Nevesta agnca, Paris, 1945, p. 561–586.

puolęs apkabins verkdamas jo kojas, kaip kadaise Marija Magdalena? Esama didžiulio skirtumo tarp *dorinio puolimo*, kurio Kristus niekad neatmetė ir iš savo karalystės neišskyrė, ir *Dievo neigimo*, kurį Kristus griežtai išmeta laukan. Kristaus Evangelijoje nėra jokio vyksmo vienybės, bet kova, pergalė ir amžinas išskyrimas. Mes tikime Kristaus bei Bažnyčios pergalę eschatologinėje plotmėje. Tačiau pergalė dar anaiptol nereiškia susijungimo.

Šias mintis autorius yra plačiau išdėstęs pastarojoje savo knygoje „Krikščionis pasaulyje: pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje", kuri turėtų pasirodyti ateinančiais metais. Todėl šioje vietoje ryšium su A. Baltinio istorijos teologija jis tenori tik trumpai pateikti porą gairių, kurios kiek paaiškintų, ar iš tikro esama tik vieno istorijos vyksmo ir ar sakralinė Bažnyčios istorija iš tikro susiderina su profanine pasaulio istorija.

a. *Bažnyčios istorijos sąranga yra visiškai kitokia negu pasaulio istorijos.* Bažnyčios istorija turi pradžią (Viešpaties pažadas gelbėti puolusį žmogų), vidurkį (Kristaus įsikūnijimas) ir galą (Kristaus antrasis atėjimas). Visi šie Bažnyčios istorijos pradai nėra atskirti, bet sudaro *viena:* Viešpaties pažadas yra įvykęs Kristaus įsikūnijimu, o ateisiantis Kristus jau yra Bažnyčioje ligi pasaulio pabaigos. Bažnyčios istorijos pradžia glūdi jos pabaigoje, ir Bažnyčios istorijos pabaiga yra išreikšta jos pradžioje (*prolepsis*). Bažnyčios istorijoje todėl nėra nei grynos praeities, nei grynos ateities: praeitis gyvena dabartyje, ir ateitis taip jau yra dabartyje. *Bažnyčios istorija yra Didžioji Dabartis,* apimanti tiek praeitį, tiek ateitį. Prisiminimas (*anamnesis*) ir laukimas (*eschaton*) čia susijungia Kristaus buvimu visose Bažnyčios funkcijose. Krikščionis valdo laiką visuose jo matmenyse (dimensijose). Krikščionio laikas *kokybiškai* skiriasi nuo nekrikščionio ar ateisto laiko. Nors kosmologiškai pasaulio istorija yra taip pat prasidėjusi ir pasibaigsianti, tačiau ji neturi nei pradinio taško, nei siekiamojo tikslo: ji eina arba ratu (indiška ir graikiška samprata), kur viskas grįžta atgal, arba gulstine linija nežinomybėn, iš kurios išnyra vis nauji pavidalai (marksistinė samprata). Pasaulio praeitis lieka už-

nugaryje, o pasaulio ateitis yra tuščia: ją pripildo tik žmogaus planai, siekią porą dešimčių metų priekin. Jokio vidurkio, jungiančio praeitį su ateitimi, pasaulio istorija nežino. Nei pradžios, nei galo sąmonė profaninio laiko neapsprendžia, nes čia pradžia ir galas yra nežinomi ir nelaukiami įvykiai. Pasaulio istorijoje nėra nei prisiminimo, nei laukimo. Todėl profaninės istorijos žmogus nė nevaldo: greičiau jis pats yra jos valdomas bei nešamas.

b. *Bažnyčios ir pasaulio istorijos nėra susiderinusios, bet tik susikibusios.* Jos vyksta ne lygiagrečiai, bet skverbiasi viena į kitą, nenustodamos dėl to savito pobūdžio. Tai Kristus yra be galo prasmingai išreiškęs kviečių ir raugių palyginimu. Kviečiai šalia raugių; jie net kovoja vieni su kitais už dirvą bei saulės šviesą. Raugės mėgina nustelbti kviečius, o kviečiai mėgina prasiskverbti pro raugių krūmelius. Ne vienam tad atrodo, esą reikėtų rauges išrinkti, kad kviečiai nekliudomi augtų. Tačiau čia viskas yra taip susipynę, jog, raunant rauges, labai lengva išrauti ir kviečių, tuo sužalojant visą Didžiojo Sėjėjo dirvą. Šis betgi susipynimas nepaverčia kviečių raugėmis, o raugių kviečiais: šie du pradmens pasilieka skirtingi savo prigimtimi. *Subjektyviai* gali „raugė" atsiversti ir „kvietys" atsiskirti. Tačiau šis palyginimas liečia ne subjektyvų atskiro žmogaus nusistatymą, bet *objektyvią* pačios istorijos sąrangą, kas aiškiai matyti iš Kristaus žodžių, liepiančių palikti kviečius ir rauges augti „iki pjūties", o pjūtis – tai pasaulio pabaiga" (*Mt 13, 39*).

c. *Paskutinysis teismas yra Bažnyčios ir pasaulio istorijų galutinis perskyrimas ir įvertinimas.* Labai dažnai paskutinysis teismas yra suprantamas kaip pakartojimas asmeninio teismo, netekdamas dėl to savo objekto ir net savos prasmės. Iš tikro tačiau *paskutinysis teismas yra istorijos teismas.* Čia A. Baltinis yra teisus, sakydamas, kad „Dievas yra ir istorijos Viešpats" (min. veik., p. 3). Šis tad Viešpats ir lieps išrinkti rauges, surišti jas į pėdelius ir sudeginti (plg. *Mt 13, 30*), tuo išreikšdamas, kad jo karalystėje yra buvę eilė nevertybių, kurios dabar yra išskiriamos ir sunaikinamos, kiek jos yra daiktinės bei neasmeninės. Tačiau tas pats Viešpats atskirs ir as-

menis kaip „avis nuo ožių" (*Mt 25, 32*), pasiųsdamas stovinčius jo dešinėje į „nuo pasaulio įkūrimo jums paruoštą karalystę" (*Mt 25, 34*), o stovinčius jo kairėje „į amžinąją ugnį, kuri prirengta velniui ir jo angelams" (*Mt 25, 41*). Jokio suderinimo arba apokastazės čia neregėti. Čia vyksta tik griežtas perskyrimas to, kas vyksmo eigoje buvo susimaišę. Čia neregėti, kad šie dvejopi pradai būtų siekę „to paties tikslo", kaip norėtų A. Baltinis (min. veik., p. 3). Čia matyti tik tasai kardas, kuriuo Kristus dar žemėje pats save laikė ir kuriuo jis dabar perkerta surizgusias pasaulio ir Bažnyčios istorijas.

Čia glūdi pagrindas, kodėl, pasak K. Rahnerio, „išganymo istorija interpretuoja pasaulio istoriją *antagonistiškai*" ir kodėl „krikščionybė žiūri į profaninę istoriją skeptiškai"[6]. Tiesa, ji siunčia savo mokinius į šią istoriją, kaip ir Kristus juos siuntė, nes Dievo karalystė kuriasi ne tik sieloje, bet ir pasaulyje. Tačiau Bažnyčia, kaip ir Kristus, čia pat įspėja siunčiamuosius: „Jūs – ne pasaulio" (*Jn 15, 19*). Krikščioniškoji eschatologija niekad netapatina išganymo istorijos su profanine istorija. Priešingai, ji skelbia, kad tai du istorijos vyksmai, turį visiškai kitus tikslus ir tuo būdu visiškai kitą savo eigos būdą. Savo veikale „Laiko teologija" J. Mouroux šitaip apibūdina šiuodu vyksmu: „Mes turime čia reikalo su dviem specifiniais laikais, kurie vienas nuo kito taip skiriasi, kaip du vienas į kitą nesuvedami egzistencijos tikslai... Šie laikai nesutampa vienas su kitu, nes nėra tie patys jų keliai, nesiderina jų ritmai ir skiriasi jų vidaus turiniai pagal jų tikslų prigimtį... Galop šie laikai yra visados du didžiuliai priešai, ir jų įjungimas į vienas kitą yra nepaprastai pavojingas"[7].

Taigi jau tik šis vienas istorijos dvejopumas (ambivalentiškumas) padaro ją dviprasmę, jei norima ją laikyti Viešpaties apsireiškimo plotme po Kristaus, nes Kristus, stovėdamas jos vidurkyje, suima visą istoriją į save ir todėl tampa „prieštaravimo ženklu" (*Lk 2, 34*). O prieštaravime Kristui

[6] Rahner K. Zur Theologie der Zukunft, Muenchen, 1971, p. 23.
[7] *Mouroux J.* Eine Theologie der Zeit, Freiburg/Br., 1965, p. 212–213.

susiklosto ir kitoks istorijos vyksmas. Istorija yra Dievo apsireiškimo plotmė dabar tik tiek, kiek ji yra Bažnyčios istorija, vadinasi, kiek ji Kristui neprieštarauja, bet plečia atperkamąjį jo žygį. Kiekvienu atveju Kristus yra tasai, kuris apsprendžia, kur ir kaip Viešpats istorijoje reiškiasi. Būdama tačiau kita istorija, Bažnyčios istorija nesusilieja su pasaulio istorija, yra šiosios priemonėmis neišsemiama, kaip biografinėmis priemonėmis nėra išsemiamas Kristus, todėl jos eiga pasilieka pasaulio eigai svetima ir esmėje net nesuvokiama. „Niekšybės paslaptis" jau veikia. Tapatinti Bažnyčios istoriją su pasaulio istorija reiškia pamiršti anos paslapties buvimą arba neteikti jam didesnės reikšmės, kas teologiškai, kaip sakyta, yra iš tikro be galo pavojinga.

7. APIE SĄVEIKOS FILOSOFIJĄ

I

Uoliausias autoriaus knygos kritikas yra buvęs prelatas dr. P. Celiešius. Jis ne tik paskelbė platoką „Didžiųjų dabarties klausimų" recenziją „Tėviškės žiburiuose"[1], bet, kaip jau užsiminta pirmajame laiške, išleido dar ir brošiūrą, pavadintą „Dr. A. Maceinos 'Didžiuosius dabarties klausimus' besvarstant". Ši brošiūra yra būdinga dviem atžvilgiais: savo turiniu ir savo paskleidimu. Palyginus su „Tėviškės žiburių" recenzija, ji žymiai siauriau atpasakoja knygos turinį, o daug labiau išvysto kritinį pradmenį: trumputės pastabos ryšium su autoriaus pažiūromis čia tarnauja tik atrama recenzento pažiūroms reikšti – abejojamoms ar neigiamoms. Kas nėra autoriaus knygos skaitęs, tam ši brošiūra sudarys įspūdžio, esą Maceina yra prišnekėjęs visokių niekų: matuojąs „Dievo pasireiškimą žmonijai *erdviniu* pločiu" (p. 5), apribojąs „Dievo apsireiškimo galimybes" (p. 6), nepastebėjęs Bultmanno veikalų, kuriuose šis svarsto „Naujojo Testamento knygų istoriškumą" (p. 7), „būties išsivystyme" prileidžiąs „tik vieną veikimo priežastį" (p. 9), nedavęs asmens apibrėžties (plg. p. 11), nenurodęs skirtumo tarp žmogiškosios sielos ir žmogiškojo asmens (plg. p. 11–12), priskyręs „niekiui pozityvų kūrimo vaidmenį" (p. 12) ir t. t. Todėl ir kylą „abejonių, ar visos A. Maceinos pateiktos sąvokos yra pakankamai išmąstytos ir kritiškai pateiktos" (p. 10–11). Šios abejonės kaip tik ir sudaro minėtos brošiūros turinį.

[1] „Tėviškės žiburiai", 1972, Nr. 13–15 (toliau nuorodos tekste).

Su tuo siejasi ir šios brošiūros *paskleidimas*: ji yra Vakarų Europos lietuvių sielovados Spaudos centro leidinys (Bad Viorishofenas, 1972), išsiuntinėta kartu su „Krivūle", tos pačios Sielovados oficialiu informaciniu laikraščiu. Jeigu Sielovada būtų anksčiau su „Krivūle" išsiuntinėjusi ir autoriaus knygą, tuomet P. Celiešiaus kritikos išsiuntinėjimas būtų suprantamas ir sveikintinas. Tačiau dabar? Juk tik labai retas „Krivūlės" skaitytojas yra užsisakęs seriją „Krikščionis gyvenime", vadinasi, turįs „Didžiuosius dabarties klausimus".

O „Krivūlės" skaitytoją P. Celiešiaus brošiūra su šios knygos *turiniu* vargu ar supažindina: turinio atpasakojimas yra joje per šykštus ir, kas svarbiausia, daugeliu atvejų netikslus (pvz., apie R. Bultmanno istorinį Šventojo Rašto tyrinėjimą, p. 7; apie staigaus kūrimo sampratą, p. 8; apie religiją kaip tik gryną žmogaus asmens santykį su Dievu, p. 11; ir kt.). Kam tad P. Celiešiaus brošiūrą reikėjo jungti su „Krivūle"?

Būdingiausia betgi yra šios brošiūros užsklanda. Joje P. Celiešius tiesia lygiagretę tarp savų pažiūrų ir manųjų, pradžioje pastebėjęs, kad „krikščioniškojoje ontologijoje išsiskyrė jo ir mano samprata", būtent: „A. Maceina visur regi vientisinę tiek kūrimo, tiek apsireiškimo priežastį, o aš regiu sąveikinę tų pačių dalykų priežastį. A. Maceina prileidžia, kad Dievas, sukūręs pasaulį, paleido jį vystytis pačiam autonomiškai, o man atrodo, kad Dievas bendradarbiauja tiek su gamtos dėsniais, tiek su žmogaus kuriančiomis galiomis. A. Maceina suvokia, kad žmogus kaip asmuo Aš gali tarsi izoliuotai santykiauti su Dievu kaip Tu, o aš suprantu, kad, iš vienos pusės, žmogaus dvasia (sakykim, siela) santykiauja su Dievu betarpiškai, o iš antros pusės (veikdama kartu su kūnu) – tarpiškai. A. Maceina suvokia Dievo apsireiškimą per Jėzų Kristų vien antgamtiniu būdu, o aš suvokiu, kad Dievas reiškiasi ir per gamtą, ir per istoriją, ir tobuliausiu būdu per Jėzų Kristų, esantį Bažnyčioje" (p. 12). Savas pažiūras P. Celiešius vadina *sąveika* ir regi ją visame pasaulio plote: „Kol pasaulis egzistuoja, tol jo vystymasis sąlygojamas ir žmogaus kūryba, ir gamtos dėsnių veikimu, ir Dievo apvaizdos kuriamuoju išlaikymu. Visi šie veiksniai sudaro kartu sąveikinę vystymosi

priežastį. Joks krikščionis ontologas negali išleisti iš akių pasaulio vystymosi sąveikos" (ten pat).

Šiai sąveikos filosofijai ir yra skiriamas dabartinis laiškas. Jos pobūdį bei vertę svarstysime netrukus. Čia tik pora formalių pastabų. Pirma. *P. Celiešiaus lygiagretės pirmieji nariai* („A. Maceina visur regi..., prileidžia,... suvokia..." *visiškai neatitinka tikrovės*. Celiešiui niekur ir niekaip nepasisektų įrodyti Maceinai priskiriamų teiginių autentiškumo: monizmo (visur regi *vientisinę* priežastį), deizmo (Dievas, sukūręs pasaulį, paliko jį *sau pačiam*), religinio subjektyvizmo (asmuo *izoliuotai* santykiauja su Dievu), supernatūralizmo (*vien* antgamtiniu būdu). Ašen buvau ir tebesu įsitikinęs, kad visi mano raštai kaip tik yra čia minėtų pakraipų *priešingybė*. Nejaugi tai taip sunku pastebėti? Antra. Skirdamas kardinolus, popiežius kartais pasilaiko to ar kito asmens vardą pats sau: *in pectore*, neskelbdamas jo viešumai. Tai jis padaro vėliau, atėjus atitinkamam metui, o kartais ir niekad nepaskelbia. Šitokiu keliu ne sykį eina ir kai kurie filosofai. Jie nešiojasi savą filosofiją *in pectore*, o paskelbia ją paprastai tik tada, kai recenzuoja kitų pažiūras. Taip yra ir su P. Celiešiumi. Jeigu jo „sąveikos filosofija" būtų buvusi paskelbta platesne studija, o negyvenusi dešimtmečius *in pectore*, tuomet gal ir ašen būčiau tapęs jos šalininku, nes, ją išvystydamas, Celiešius būtų buvęs priverstas jos sąvokas išmąstyti ir kritiškai pateikti. Dabar jis ją paskelbė viešumai tik keletu sakinių bei teiginių, kurie vargu ar pateisina nuomonę, esą tarp Celiešiaus ir Maceinos esama skirtumo *krikščioniškojoje ontologijoje*. Gal ir esama. Bet tai paaiškėtų tik tada, kai Celiešius ir Maceina parašytų savas ontologijas. Deja, juodu abu ligi šiol to nėra padarę. Ar tad galima palyginti tai, ko nėra, ir kalbėti apie išsiskyrimą?

Sąveikos filosofijos niekam nėra pasisekę sukurti todėl, kad jai reikia atsakyti į negalimus atsakyti klausimus. Tai labai gražiai išryškina pats P. Celiešius, sakydamas: „Krikščionių ontologų uždavinys yra atskleisti pasaulio su Dievu sąveikos būdą. Suvokus pasaulį kaip energijos būtį, reikia atsakyti į klau-

simą, kur yra susijusi kosminė energija su dvasine energija... Krikščionių ontologų ir teologų uždavinys yra įžvelgti, kokiu būdu gamtinė regimybė siejasi su antgamtine ne tik kreaciniu, bet ir tapsmo požiūriu... Kokiu būdu amžinasis ir nesikeičiąs Dievas gali pasaulio sukūrimo veiksmu sietis su istoriniu laiku ir t. t."[2] Sutraukus visus šiuos klausimus į vieną, tektų tarti: *sąveikos filosofijos uždavinys būtų suvokti, kaip Dievas kuria būtį.* Kadangi tačiau dieviškasis būties kūrimas reiškia buvimo ribą (už jos yra nebūtis), tai šitoks suvokimas reikštų sugebėjimą peršokti savo paties buvimą, nes kiekvienas pažinimas yra peržengimas (*transcensus*). Lietuviškai tariant, tai reikštų iššokti aukščiau savo bambos. Iš tikro būtų baisiai įdomu sutikti ontologą ar teologą, kuris sugebėtų atsakyti, „kokiu būdu gamtinė regimybė siejasi su antgamtybe" arba „kokiu būdu amžinasis ir nesikeičiąs Dievas gali... sietis su istoriniu laiku". Mes suvokiame, kad šitai yra, bet mes nesuvokiame, kaip šitai yra. Nejaugi Celiešius mano, kad žmogiškasis pažinimas neturi ribų? Dieviškojo kūrimo veiksmas – tiek kilmės, tiek trukmės atžvilgiu – kaip tik ir yra sąveikos filosofijos nesėkmės pagrindas.

Klysta P. Celiešius manydamas, esą jo „sąveikos filosofija" užgrįsianti plyšį tarp medžiagos ir dvasios, tarp Dievo ir pasaulio; plyšį, kurį „Didžiųjų dabarties klausimų" autoriui, Celiešiaus nuomone, nepasisekę užgrįsti: jisai apsaugojęs krikščioniškąją ontologiją nuo monizmo, „itin atskleisdamas Teilhard'o monistinę sampratą, tačiau kiek jam pavyko atlikti antrąjį uždavinį", būtent: apsaugoti „nuo platoninio dualizmo", „tenka suabejoti" (ten pat). Celiešiui atrodo, kad autoriaus pažiūros „atsiduoda dualizmu" (ten pat): „per daug yra išskirta dvasia nuo medžiagos ir Dievas nuo pasaulio" (ten pat). Todėl Celiešius ir teigia, esą „krikščioniškoji ontologija turi būti suvokta ne monizmo ar dualizmo kraštutinybėmis (posakis labai tamsus. – *A. Mc.*), bet jų vienybe" (ten pat). Sakysime, „būtybei kilti vienai iš kitos nepakanka vien

[2] „Tėviškės žiburiai", 1972, Nr. 15

žmogaus proto bei jo valios jėgų ar gamtos dėsnių: reikia ir sąveikinės Dievo apvaizdos paramos" (ten pat). Betgi ar šis Dievo apvaizdos įjungimas jau sukuria monizmo ir dualizmo vienybę? Gali Celiešius teikti „sąveikos filosofiją" kiek įmanydamas, tačiau jis negali pamiršti dviejų dalykų. Pirma: *pasaulis yra sukurtas kaip būtinybė (gamta) ir kaip laisvė (dvasia)*. Veikti būtinai ir veikti laisvai reiškia veikti savarankiškai. Dievo apvaizda nuolatiniu kuriamuoju veikimu (*creatio continua*) *palaiko* tiek būtinybę, tiek laisvę, tačiau anaiptol *neįtaigoja jų*, kad būtinybė nustotų buvusi būtina, o laisvė – laisva. Nes kitaip pasaulis virstų šmėkla. Trumpai tariant, *Dievas yra pasaulį sukūręs kaip tikrą būtį*, o ne kaip kokį vaiduoklį. Pasaulio savarankiškumas veikime (kosmologinėje srityje) yra nepaneigiamas dalykas. O pripažinus pasaulį tikra būtimi, ne kažkokia Dievo marionete, skirtumas tarp pasaulio ir Dievo pasilieka labai ryškus – ne tik kilmės (pasaulis yra Dievo kūrinys), bet ir veikmės (pasaulis veikia savarankiškai) prasme. Jokia „sąveikos filosofija" šio skirtumo užgrįsti nepajėgia, jeigu ji nenori būti nuoseklus atkritimas į plotiniškąjį monizmą. Antra: *dvasia yra ontologiškai kitos kilmės ir kitos esmės negu medžiaga*. Medžiagą ji veikia per kūną ir per kultūrą, nenustodama dėl to būti visiškai kas kita negu medžiaga. Medžiagos negalima paversti dvasia, ir dvasios – medžiaga. Tarp šių būtybių lieka niekados neužgrindžiamas plyšys. Ir šioje srityje jokia „sąveikos filosofija" skirtumo nenugalės, nes jis slypi pačioje šių skirtingų būtybių prigimtyje, viena iš kitos neišvedamoje ir viena į kitą nesuvedamoje. O kad kūnas įtaigoja dvasios veikimą ir kad medžiaga sąlygoja kultūrinę kūrybą, – tai dalykai, žinomi nuo amžių. Kas tai rimtai kada nors yra neigęs, išskyrus gal tik kokius nors spiritualistinius, nieko nekuriančius ir nesveikais psichiniais įvaizdžiais gyvenančius sektantus? Ką tad ana, Celiešiaus taip pabrėžiama „sąveika", atskleidžia naujo? Argi taip jau didelė būtų išmintis teigti „sąveikinę priežastį" Celiešiaus brošiūros sakant: ši brošiūra yra padarinys sąveikos tarp plunksnos, rašalo ir Celiešiaus proto? Negi šitokia „sąveika" suvestų vienybėn plunksną, rašalą ir protą?

P. Celiešius būgštauja, kad, pripažinus pasaulį – gamtą ir žmogų – savarankiškus jų veikime, pasaulis nevirstų „Dievo priešybe" (ten pat). Kodėl betgi jis turėtų virsti Dievo *priešybe*, jei pats Viešpats jį sukūrė *kaip savarankišką būtybę*: būtiną gamtoje ir laisvą žmoguje. Ir platoniškajame dualizme ana pirminė medžiaga nėra demiurgo priešybė: ji yra tik nuo to nepriklausoma. Krikščionybė paneigė šį nepriklausymą tuo, kad ji pasaulį padarė Viešpaties kūriniu iš nebūties. Krikščioniškasis Dievas yra pasaulio Kūrėjas iš nieko, o ne jo žiedėjas iš kokios nors šalia Dievo esančios medžiagos. Tačiau šis iš nebūties pašauktas pasaulis yra sukurtas kaip *tikra* savus dėsnius, savą vertę ir savą tiesą turinti *būtybė*. Kodėl tad ši būtybė turėtų būti Dievo priešybė? Argi ne Dievas jai yra davęs jos būtį, jos dėsnius, jos vertę ir jos tiesą? Visa tai yra *Dievo* duota, todėl buvimas yra malonė. Tačiau visa tai yra *duota*, todėl veikimas yra nuosavybė. Užtat kai Celiešius sako: „Pasaulis yra sąveikoje su Dievu ir todėl nėra visai autonomiškas" (ten pat), tai jis tik kartoja tą patį, ką ir autorius teigia savo knygoje, būtent: „Dievo kūrinys pasaulis yra ontologinėje savo plotmėje, todėl čia jis yra nesavarankiškas" (p. 98). Apie *visišką* pasaulio autonomiją negali būti nė kalbos, nes visiškai autonomiškas pasaulis būtų tik tada, jei būtų nesukurtas – ne tik kosmologinėje, bet ir ontologinėje srityje, vadinasi, jei jo buvimas būtų ne Dievo duotas, bet turimas iš savęs. Kitaip tariant, *visiškai autonominis pasaulis būtų tik tada, jei jis pats būtų Dievas, arba tada, jei Dievo nebūtų*. Pasaulio savarankiškumą kosmologinėje srityje ir jo nesavarankiškumą ontologinėje plotmėje autorius savo knygoje yra dėstęs gana plačiai (plg. p. 51–57, 86–102). Manau, kad Celiešius yra jį pastebėjęs ir supratęs. Jis tik norėtų sava „sąveikos filosofija" perkelti Dievo veikimą – *apvaizdinį* veikimą ir tuo pačiu *kuriamąjį*, nes Apvaizda ir yra ne kas kita kaip kūrimo dabartis (plg. broš., p. 9) – ir į kosmologinę sritį arba į pasaulio regimybę. Čia tad ir glūdi „sąveikos filosofijos" šaknys. Tačiau ar tokios pastangos yra įmanomos, ir kokios išvados iš jų plaukia? Štai klausimas, kurį dabar truputį pasklaidysime.

II

„Sąveikos filosofija" atsidaužia į du dalyku, kurie ją sužlugdo, kai tik ji yra išvystoma bent kiek plačiau, būtent: a) ji padaro Dievą kosmologiniu veiksniu šalia kitų kosmologinių veiksnių ir b) ji padaro Dievą blogio autoriumi. Šiuodu dalyku neatskiriamai siejasi vienas su kitu, nes „sąveikinė tų pačių dalykų priežastis" (P. Celiešius) veikia pasaulio regimybėje ne tik teigiamai, bet ir neigiamai.

a. Padaryti Dievą vienu iš pasaulio veiksnių yra amžina filosofijos pagunda. Ji išėjo aikštėn, jau mąstant Dievo buvimą: visi vadinamieji „penki keliai" į Dievą, kaip jie yra susiklostę viduriniais amžiais, serga šia liga. Čia Dievas yra vadinamas „pirmasis judintojas – *motor primus*", „pirmoji priežastis – *causa prima*", „būtybė iš savęs – *ens a se*", „tobuliausioji būtybė – *ens perfectissimum*" nepastebint, kad terminai „judintojas", „priežastis", „būtybė" sudaro *giminę*, o terminai „pirmasis", „tobuliausias" – rūšį šioje giminėje. Dievas yra pirmasis pasaulio judintojas. Gerai. Tačiau jis yra vis dėlto *judintojas* šalia daugybės visokių visokiausių judintojų. Tuo, kad ir jis yra judintojas, Dievas savaime įsijungia į judintojų giminę. Jis tik skiriasi nuo visų kitų judintojų, kad yra *pirmasis*, o visi kiti judintojai yra antriniai, tretiniai ir t. t. Bendrojoje tad judintojų giminėje Dievas sudaro savą rūšį, išreikštą terminu „pirmasis". Dievas yra būtybė iš savęs arba tobuliausioji būtybė. Irgi gerai. Tačiau jis vis dėlto yra *būtybė* (*ens*) šalia daugybės visokių visokiausių būtybių. Tuo, kad yra būtybė, Dievas savaime įsijungia į būtybių giminę ir išsiskiria iš jos tik tuo, kad jis yra būtybė iš savęs arba tobuliausia būtybė, nes visos kitos būtybės yra iš ko nors kito ir todėl nėra tobuliausios, o tik tobulos ar viena už kitą tobulesnės. Bendrojoje tad būtybių giminėje Dievas sudaro savą *rūšį*, išreikštą terminais „iš savęs" ir „tobuliausias". Iš tikro gi Dievas, būdamas pasaulio Kūrėjas, negali įeiti į *jokią giminę* ir sudaryti joje savitą rūšį. Net ir pats buvimas neapjungia Dievo ir pasaulio, nes *sukurtasis buvimas vyksta ne toje pačioje plotmėje, kaip kad kuriamasis Buvimas.*

Tokiu pat keliu eina ir „sąveikos filosofija": kaip Dievas savo buvimu virsta *būtybe* tarp daugybės būtybių, taip jis savo veikimu virsta veiksniu šalia daugybės veiksnių.

Tai teigia P. Celiešius gana aiškiai: „A. Maceina būties išsivystyme prileidžia tik vieną veikimo priežastį. Iš tikrųjų gi kiekviename išsivystymo veiksme jų yra daug. Pavyzdžiui, yra statomas per upę tiltas. Tilto statyboje kartu veikia ir žmogaus kuriamosios galios, ir gamtos dėsniai, pagal kuriuos inžinierius apskaičiavo medžiagų atsparumą, atmosferos įtaką, tilto apkrovimą būsiančiu susisiekimu ir daug kitų priežasčių" (broš., p. 9). Labai gražu, ir A. Maceina būtų iš tikro Jonelis – durnelis, jei tilto statyboje prileistų tik *vieną* veikimo priežastį. Kur tad nuomonių skirtumas? Ten, kad Maceinai šių priežasčių tiltui kaip tiltui ir pakanka, o Celiešiui jų nepakanka. Jis eina žymiai toliau: „Tačiau tiek žmogaus galios, tiek gamtos dėsniai savo buvimu remiasi Dievo apvaizdiniu kūrimu. Todėl negalima ontologiškai teigti, kad tiltas padarytas tiktai žmogiškųjų galių kūryba. Tai būtų tik iš dalies tiesa. Taip pat teigiant, kad tiltas laikosi tik gamtos dėsnių balanso apskaičiavimu, būtų irgi tik iš dalies tiesa. Krikščioniškasis ontologas dar papildytų, kad tiltas sukurtas ir žmogaus galiomis, ir gamtos dėsnių veikimu, ir galutinai Dievo apvaizdiniu kūrimu" (broš., p. 9–10). Šią „tilto kūrimo analogiją", kaip pats Celiešius teigia, perkėlus „į pasaulio išsivystymą", ir darosi negalima sakyti, „kad absoliutas (Dievas) nėra būtinas pasaulio evoliucijai, vadinasi, jau esančios būties įvairiopam kitimui" (broš., p. 10). Pasaulio išsivystyme reikią neišleisti „iš akių ir Dievo apvaizdos kuriamojo veikimo" (p. 10). Tai labai ryškus „sąveikos filosofijos" pavyzdys. Ką jis išaiškina?

Senieji filosofai teisingai sakydavo, kad tasai, kuris per daug įrodo, nieko neįrodo: *qui nimis probat, nihil probat*. Taip ir Celiešiaus sąveikos atveju. Jis teisingai teigia apvaizdinį Dievo kūrimą, kuriuo visa laikosi – ne tik tiltas, bet ir mudviejų ginčas, ir blasfeminis vokiečių liberalo R. Augsteino veikalas „Jesus-Menschensohn" (1972), nes jei nebūtų Viešpa-

ties nuolatinio kuriamojo veikimo, tai nebūtų nei inžinieriaus, nei gamtos dėsnių, nei idėjų, nei piktažodžiavimų. Tačiau Celiešius klysta, šį visuotinį apvaizdinį kūrimą paversdamas *atskiro* kosmologinio (gamtinio ir kultūrinio) daikto bei reiškinio *priežastimi*: „tiltas sukurtas ir žmogaus galiomis, ir gamtos dėsnių veikimu, ir galutinai Dievo apvaizdiniu kūrimu" (p. 10). Čia aiškiai regėti, kaip Apvaizda esti pastatoma šalia inžinieriaus galių ir medžiagos savybių, tačiau ką gi Apvaizda, tiltą statant, išaiškina ar įrodo? Apvaizdos veikimo visuotinumas yra toks platus bei gilus, jog jos šaukimasis *kaip priežastinio veikimo* tilto statybai įrodo per daug, o tuo pačiu nieko neįrodo ir nieko neišaiškina. Dievas čia esti įjungiamas į kosmologinių veiksnių eilę, tarsi jų nepakaktų tilto statybai. Tuo tarpu apvaizdinis Dievo kūrimas vyksta anaiptol ne kosmologinėje tilto statyboje, o ontologinėje buvimo plotmėje. Ši buvimo plotmė apima visa, taigi ir tiltą, tačiau dėl to ji anaiptol nevirsta tilto (ar kurio kito dalyko) statybos *veiksniu*. Senosios filosofijos klaida įjungti Dievą į *būtybės giminę* pasikartoja ir P. Celiešiaus „sąveikos filosofijoje" įjungiant Dievą į *veiksnio giminę*: Dievas veikiąs tilto statyboje kartu su inžinieriumi bei gamtos dėsniais, tik šis jo veikimas sudaręs savotišką rūšį, išskiriamą terminu „apvaizdinis". Tačiau kaip Dievo buvimas nėra kūrinio buvimas, taip ir Dievo veikimas nėra žmogaus ar gamtos dėsnių veikimas. Kaip buvimas nėra bendra giminė, apjungianti pasaulį ir Dievą, taip ir veikimas nėra bendra giminė, suvedanti vienybėn žmogaus kūrybą, gamtos dėsnius ir dieviškąją Apvaizdą. *Apvaizdinis veikimas yra kuriamojo akto dabartis*, vadinasi, nepaliaujantis būtybės šauksmas iš nebūties, kad jinai būtų. Tai ontologinė plotmė giliausia šio žodžio prasme. Tuo tarpu tilto statymas, kaip ir visi kiti žmogaus veiksmai bei gamtos reiškiniai, yra jau šios *pašauktos* būtybės veikimas kosmologinėje plotmėje. Kokiu tad būdu būtų galima įjungti aną ontologinį Viešpaties aktą į šių kosmologinių veikimų eilę ir sakyti, esą Absoliutas būtinas šiems veiksmams veiksmeliams vykdyti? Tai nusikaltimas loginiam pakankamo pagrindo dės-

niui, kuris pasėkmės pobūdžiui reikalauja ir atitinkamos priežasties pobūdžio: *causa aequat effectum. Pakankamo pagrindo negalima siaurinti ten, kur to reikalauja pasėka. Bet jo nevalia nė plėsti ten, kur to pasėka nereikalauja.* O nejaugi tilto statyba per upę ar piktybinio auglio atsiradimas kepenyse reikalauja Absoliuto kaip pakankamo pagrindo? Todėl krikščionis ontologas, kuris kosmologiniuose reiškiniuose regėtų, kaip Celiešius to nori, šalia gamtos dėsnių ir žmogaus kūrybinių galių dar ir Dievą kaip veiksnį, būtų *blogas* ontologas: jis sujauktų plotmes – ontologinę su kosmologine – ir pamirštų, kad ontologo uždavinys atsidėti ne atskiram reiškiniui bei daiktui, bet „būčiai kaip tokiai – *ens qua ens*". Iš tokios blogos ontologijos ir kyla Celiešiaus sakinys: „O man atrodo, kad Dievas bendradarbiauja tiek su gamtos dėsniais, tiek su žmogaus kuriančiomis galiomis" (p. 12).

b. Šis sakinys savaime mus veda į antrą „sąveikos filosofijos" kliūtį bei pavojų, būtent *padaryti Dievą blogio autoriumi*. Juk jeigu Dievas bendradarbiauja tiek su kūrybinėmis žmogaus galiomis, vadinasi, įsijungia į jų veikimą, tai reikia nepamiršti, kad ir gamtos dėsniai, ir žmogaus galios veikia ne tik teigiamai, bet ir *neigiamai*: jie ne tik stato, bet ir ardo; ne tik gimdo, bet ir žudo. Prisiminkime ankstesnį Celiešiaus tilto pavyzdį. Jo statyboje jis randa tris veiksnius: gamtą, žmogų ir Dievą. Jie visi veikia, ir tik jų visų sąveika atsiranda tiltas. Kokia graži darna! Tačiau ši darna trunka tik tol, kol paklausiame: o kokia „sąveikinė tų pačių dalykų priežastis" (Celiešius) padaro, kad tiltas ima ir sugriūva? Kuris šios „sąveikinės priežasties" veiksnys tokiu atveju pasirodo buvęs nepajėgus: inžinierius, gamtos dėsniai, apvaizdinis Dievo kūrimas? O gal visi kartu? Gal tad ir neigiamas kosmologinis veiksmas reikalauja Absoliuto, jei jo, pasak Celiešiaus, reikalauja pasaulio evoliucija apskritai? Juk evoliucijoje neigiamų veiksmų esama aibės. Jeigu Absoliutas yra būtinas „jau esančios būties įvairiopam kitimui" (Celiešius), tai jis būtinas tiek teigiamiems, tiek neigiamiems veiksmams, kadangi kitimas be neigiamų veiksmų iš viso yra neįmanomas:

vienos būties gimimas juk yra kitos būtybės žlugimas – *generatio unius est corruptio alterius*. Ir visa tai vyksta tiek pagal gamtos dėsnius, tiek pagal kūrybines žmogaus galias. Jeigu tad Dievas bendradarbiauja ir su šiais dėsniais, ir su šiomis galiomis, tai tada jis yra ir neigiamų veikimų autorius. Tada jis tiltą ne tik stato, bet ir griauna. Tada jis apvaizdiniu savo kūriniu gamina ne tik sveiką, bet ir piktybinio auglio ląstelę. Tada jis bendradarbiauja ne tik su darbininku, kuris savo santaupas neša į banką, bet ir su plėšiku, kuris tą patį banką apiplėšia. Tada jis *kaip veiksnys* esti randamas epidemijose ir karuose, žemės drebėjimuose ir revo-
...ucijose, miškų ir miestų gaisruose ir t. t., ir t. t., o jeigu
...pvaizdinio kūrimo *nėra*, jeigu visų šių neigiamybių at-
...ievas yra tik kosmologinės srities palaikytojas jos *bu-*
...t ne veiksnys jos *veikime*, ar tai tada reiškia, kad kos-
...ė sritis yra savarankiška tik savo neigiamybėse, o
...nkiška teigiamuose savo veiksmuose? Ar tai reiš-
žmogus gali tiltą susprogdinti be Dievo, bet negali
yti be Dievo?

...tad „sąveikos filosofija" yra nuosekliai išmąstoma
...o, tai ji turi arba pripažinti kosmologinės srities sa-
...ikiškumą josios veikime, arba padaryti Dievą visų šios
...ties veiksmų vienu iš autorių, už kuriuos jis, kaip protinga bei laisva būtybė, yra atsakingas – ypač ten, kur žmogus nedalyvauja, sakysime, gamtinės katastrofos. *Kitaip tariant, „sąveikos filosofija turi arba įjungti Dievą kaip bendradarbį ir į blogus pasaulio veiksmus arba išjungti jį iš visų pasaulio veiksmų, palikdama šiuos gamtinei būtinybei ir žmogiškajai laisvei.* Kitos išeities autorius nemato. Jokia evoliucinė harmonija čia nieko nepadės, nes jokios harmonijos negalima statyti ant nekaltų būtybių – vis tiek ar jie būtų gyviai ar žmonės – *kančios*. Jeigu Dievas iš tikro tokios harmonijos statyboje bendradarbiautų, tuomet F. Dostojevskio Ivanas Karamazovas būtų teisus grąžindamas Viešpačiui bilietą įeiti į tokią harmoniją.

„Sąveikos filosofijos" užkulisis yra *tejardizmas*, kurio ir Celiešius nėra dar nusikratęs. Todėl jis ir gina Absoliuto būti-

nybę pasaulio evoliucijai, griebdamasis „sąveikinės priežasties", kurioje dalyvauja ir Dievas. Tačiau, kaip žinome (plg. autoriaus knygos p. 277–278), Teilhard'as de Chardinas sumenkina blogio vaidmenį, vadindamas blogį antriniais evoliucijos produktais, tarsi skiedros obliuojant lentas. Nei blogio tragikos ryšium su pasauliu, nei jo nesuderinamumo ryšium su Dievu Teilhard'as neregi ir į savo sistemą neįima. Juo seka ir P. Celiešius. Ir jis, pateikdamas savą „sąveikos filosofijos" apybraižą, *nė žodelio neužsimena apie blogį ir jo vaidmenį šioje visuotinėje sąveikoje.* Tuomet, žinoma, ši sąveika pasirodo tokia gražutė, jog tik imk ir sekis ją į švarko atlapo skylutę tarsi raudoną gvazdiką. Deja, blogis yra pasaulyje toks tikras, jog niekas, ypač krikščioniškasis ontologas, negali pro jį praeiti. Kas tai mėgina kaip V. Solovjovas savo jaunystėje, tas vėliau, patyrimo priverstas, griebiasi perstatyti visą savo filosofijos sistemą. Tik dažniausiai tai esti jau per vėlu. O jei blogis yra regimas iš pat pradžios, tai visokia „sąveikos filosofija" jo šviesoje pasirodo arba naivi, arba virsta iliuzine eschatologijos užuobėga (anticipacija), kai Dievas bus viskas visame, tačiau kai šios senosios žemės nebebus (plg. *Apr 21, 1–4*). O kol ši senoji žemė nėra perkeista į „naują žemę" (*Apr 21, 1*), tol ji „tebedūsauja ir tebesikankina" (*Rom 8, 22*) ir tol kiekviena sąveika, kurioje blogis nepaisomas, virsta rožiniais akiniais, rodančiais žmogui pasaulį tokį, kokio iš tikro nėra. Jeigu tad P. Celiešius mėgintų savą ontologiją nebelaikyti ilgiau *in pectore*, o ją išvystytų ir paskelbtų, tai autorius jam visų pirma patartų susidomėti V. Solovjovo filosofiniu keliu, kuris prasidėjo irgi visuotine sąveika, tačiau atsidaužė galop į blogį ir į jį sudužo. „Trys pašnekesiai" („Try razgovora") yra ne tik Solovjovo, bet ir kiekvieno „sąveikos filosofijos" šalininko pamokantis įspėjimas.

***

Tuo autorius ir baigia pirmosios serijos laiškus saviems kritikams. Ar išaugs antroji tokių laiškų serija, priklausys nuo

kritikų, kiek jie atsilieps į čia pateiktas ir kiek plačiau negu knygoje išvystytas mintis. Atrodo, kad pastaruoju metu teologinis pokalbis mūsų spaudoje gyvėja. Todėl būtų gera, kad į autoriaus pokalbį su savo kritikais įsijungtų ir daugiau teologiškai mąstančių asmenų – tiek dvasiškių, tiek pasauliškių. „Draugo" kultūrinis priedas yra iš tikro nepavaduojama tokio pokalbio plotmė.

IV

„RAŠTŲ“ IX–XII T. PAPILDYMAI

RŪPESTIS ŽMOGUMI

Paskaita dvidešimtajai lietuviškųjų studijų savaitei

Pratartis

Dabartinė mūsų padėtis yra panaši į Nietzsche's pamišėlio padėtį: šisai, su žiburiu rankoje, ieškojo rinkoje *Dievo*; mes šiandien toje pačioje rinkoje ieškome *žmogaus*. Anasai pamišėlis buvo minios išjuoktas klausimu, kurgi Dievas dingęs: pasiklydęs? pasislėpęs? iškeliavęs? gal net emigravęs? Mes esame tos pačios minios išjuokiami klausimu, kur dingęs žmogus: argi nesitriname kasdien su juo alkūnėmis? argi nesiveisia jis greičiau už triušius ir žiurkes? argi neimame tvarkyti jo pradėjimo bei gimimo? Sykiu betgi ir Nietzsche's pamišėlio atsakymas tebeskamba mūsų ausyse: „Kur Dievas dingęs? Aš jums pasakysiu, kur Jis yra: *mes Jį nužudėme*! Jūs ir aš. Mes visi esame jo žudikai". Ne kitaip tenka ir mums atsakyti į dabartinę pajuoką, kur dingęs žmogus. Ar nenužudėme jo savomis teorijomis, sistemomis, idėjomis ir technikomis. Ar jo paveikslas nėra šiandien sudužęs į tūkstančius skeveldrų, kaip ir anas Nietzsche's pamišėlio žibintas, kurį jis tėškė į grindinį, pamatęs, kad minia nesuvokia Dievo dingimo reikšmės? Tačiau minia nesuvokia nė žmogaus dingimo reikšmės. Jai atrodo, kad ieškoti žmogaus esą taip lygiai juokinga, kaip ir ieškoti Dievo. Juk Dievo bažnyčios tebekyšančios pro miestų stogus – net ir Sovietų Sąjungoje. Juk žmogaus buveinės tebesistiebiančios net aukščiau už šventyklų bokštus. Kam tad čia to žiburio rankoje? Kam ieškoti to, kas prie pat šalies? Minia neregi, kad bažnyčios virtusios jau Dievo antkapiais, ką regėjo Nietzsche's pamišėlis

beveik prieš šimtą metų. Minia neregi, kad dangoraižiai jau virtę žmogaus karstais. Ji taip pat negirdi, kad ano pamišėlio giesmė „Requiem aeternam Deo" šiandien vis labiau virsta giesme „Requiem aeternam homini". Nes „Dievo mirtis, – kaip pastebi prancūzų dominikonas Claude Geffré, – neišvengiamai patraukia paskui save ir žmogaus kaip prasmės nešėjo mirtį"[1]. Žmogus miršta ne tik biologiškai; jis miršta ir dvasiškai, vadinasi, kaip vertės, garbės, didybės ir net kalbos subjektas. Dievui mirus, žmogus išblėsta tarsi žarija, kadangi jis, Adomo Jakšto žodžiais tariant, ir žėravo ne savo paties šviesa.

C. Geffré teisingai įžvelgė, kad L. Feuerbacho ateizmas tebuvo „apkreipta religinė sistema" (ten pat): Dievo vardas iš tikro reiškęs žmogaus vardą; savo turimame Dievo vaizde žmogus regėjęs tarsi veidrodyje savo paties idealinį paveikslą ir todėl atsigrįžęs į save kaip į garbinimo vertą būtybę. Feuerbachas dar galėjęs skelbti, kad seniau žmogaus dievas buvęs *Dievas*, dabar gi žmogaus dievas esąs *žmogus*: „Homo homini deus"[2]. Šiandien betgi žmogus yra jau išvelkamas iš visų Feuerbacho dar jam paliktų dieviškųjų savybių: kaip subjektas jis yra gujamas vadinamųjų humaninių mokslų (*Humanwissenschaften*); kaip subjektas jis yra palenkiamas bevardėms struktūroms struktūralizme; kaip subjektas jis yra sąmoningai naikinamas naujausios filosofijos įvairių atšakų. Feuerbacho, Marxo, Bakunino, Nicolai Hartmanno ateizmas tarėsi išlaisvinęs žmogų paneigdamas Dievą: žmogus be Dievo galįs, kaip svajojo Nietzsche, visais laivais išplaukti į atvirą jūrą, nes jam akiračio niekas nebeužstojąs. Todėl ankstesnis ateizmas ir skelbėsi esąs tikrasis humanizmas. Tuo tarpu naujausiasis Vakarų ateizmas, ypač prancūziškojo pobūdžio (plg. Althusser, Barthes, Foucault, Leví-Straussas), aiškiai suvokia save kaip antihumanizmą ir įsakmiai skelbia, kaip sa-

[1] *Geffré Cl.* Die Krisis des Humanismus und die Zukunft der Theologie // „Concilium", 1973, Nr. 6–7, p. 380.

[2] *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums, Berlin, 1956, t. 2, p. 407.

ko Dufrenne, „gyvenimo prasmės pašalinimą ir žmogaus sužlugdymą"[3]: „Mūsų amžius išgyveno žmogaus mirtį pirmiau negu ją suprato"[4]. Humanizmas, anksčiau buvęs žmogaus vertės bei garbės gynyba, dabar visiškai atvirai pradedamas vadinti „protinio senėjimo simboliu"[5]. Nuosekliai tada ir rūpestis žmogumi šiandien yra nebe rūpestis anuo Renesanso „savęs poetu bei skulptoriumi", kaip žmogų vadino Pico della Mirandola, bet *žmogumi agonijoje.*

Šį tad rūpestį čia ir mėginsime kiek pasklaidyti. Visų pirma atkreipsime dėmesio į rūpesčio žmogumi *dialektiką*, apsireiškiančią šio rūpesčio dviveidiškumu ir net demoniškumu. Toliau pasvarstysime, kas sudaro šio rūpesčio *objektą*, vadinasi, ko mes iš tikro ieškome ir ką giname būdami žmonių apsupti ir jų net spaudžiami. Galop mėginsime apibūdinti žmogaus nužmoginimo pavojus, kurie kaip tik ir pažadina minėtą agoniją, padarydami rūpestį žmogumi skaudžiausia mūsų meto problema.

1. *Rūpesčio žmogumi dialektika*

1948 metų gruodžio mėnesio 10 dieną Jungtinių Tautų susirinkimas priėmė bei paskelbė „Visuotinę žmogaus teisių deklaraciją", atremtą į du principu: 1) *teigiamąjį* – „visuose žmonių šeimos nariuose slypi vidinis kilnumas ir lygios bei nenusavinamos teisės, sudarančios laisvės, teisingumo ir pasaulio taikos pagrindą"; 2) *neigiamąjį* – „žmogaus teisių nepripažinimas bei niekinimas yra pažadinęs tokių barbariškų veiksmų, kurie sukrečia žmonijos sąžinę". Šiais dviem principais yra kartu ir pripažįstami „žmogaus asmens kilnumas bei vertė", ir pasmerkiamas šio kilnumo bei šios vertės neigimas. Išvaduoti žmogų „iš skurdo ir baimės" laikoma „aukš-

[3] *Dufrenne M.* Pour l'Homme, Paris, 1968, p. 10.

[4] *Dufrenne M.* Ten pat, p. 229.

[5] *Domenach J. M.* Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenoessischen Kultur // „Concilium", 1973, Nr. 6–7, p. 383.

čiausiu žmogaus siekiniu"; laikyti jį skurde ir baimėje vadinama sąžinę sukrečiančiu barbariškumu (Preambulė).

Nors ši deklaracija pati save laiko dar tik „bendruoju idealu, siektinu visoms tautoms" (ten pat), vis dėlto ja prabyla milžiniškas posūkis žmogaus sąmonėje. Pirmą sykį istorijoje čia viešai sutariama bei pareiškiama, kad žmogaus asmuo yra nenusavinama kilnybė bei vertybė. Pirmą sykį čia pateikiamas mastas apspręsti bet kuriam elgesiui su žmogumi, vis tiek ar šis elgesys būtų individualus ar kolektyvus. Pirmą sykį čia stoja prieš žmonijos sąžinės teismą politinės, teisinės, socialinės, ūkinės sistemos bei jų vykdytojai. Be abejo, tai nereiškia, kad ši deklaracija būtų panaikinusi žmogaus ujimą bei gniaužimą pasaulyje. Net ir ją pasirašiusios valstybės tebetrypia žmogaus teises be atodairos. Šia prasme Gabrielis Marcelis teisingai pastebi, kad „nuo barbarybės tarpsnio gal niekados nėra buvę tokios painiavos, kaip mūsų gyvenamame pasaulyje"[6].

Nepaisant betgi šio vis dar tebetvylančio plyšio tarp sąmonės ir kasdienos, žmogaus teisių deklaracija yra pati žymiausia *rūpesčio žmogumi išraiška mūsų laikais*. Nors kasdienoje žmogus tebėra slegiamas ir toliau, bet *tai jau nebevyksta be kaltės ir gėdos*. Joks žmogaus teisių laužytojas šiandien nedrįsta neigti pačių šių teisių. Jis šaukiasi jų net ir tada, kai pats mėgina jas pažeisti, tuo pripažindamas jų buvimą ir pasmerkdamas pats save. Žmogaus asmens kilnybė bei vertė dar nedaug laimėjo kasdienoje, bet ji labai daug laimėjo žmonijos sąmonėje, kuri dabar kasdienai bado akis ir verčia ją rausti kiekvieno nusikaltimo atveju. Čia vyksta maždaug tas pat, kas vyko su vergija, pasirodžius istorijoje krikščionybei. Ligi Evangelijos žmonės gimė vieni laisvi, kiti – vergai: tai buvęs, pasak Aristotelio, pačios žmogiškosios prigimties apsprendimas. Bet štai krikščionybė paskelbė, kad nėra nei vergo, nei laisvojo, o visa yra *viena* Kristuje. Kaip tad vergija galėjo išsilaikyti šio principo akivaizdoje nesijausdama esanti pasmerkta iš esmės? Tiesa, kasdienoje ji gyveno dar gana ilgai. Dar ir šeštame šimt-

[6] *Marcel G.* Erniedrigung des Menschen, Frankfurt/M., 1957, p. 161.

metyje po Kristaus randame vergų net vyskupų dvaruose. Tačiau kas gi nejautė, kad tai nusikaltimas Evangelijai? Evangelijos deklaracija „nėra nei vergo, nei laisvojo" buvo mirtinas smūgis senajai vergijai. Jungtinių Tautų deklaracija „visi gema lygūs savo kilnybe bei teisėmis" (Art. 1) yra smūgis naujajai vergijai. Tai, ką N. Berdiajevas yra pasakęs apie krikščionybės vaidmenį istorijoje, tinka ir mūsų laikams. „Vienas iš didžiausių krikščionybės darbų, įvykdytų istorijoje, buvo valstybės absoliutumo aprėžimas, imperialistinės metafizikos pergalėjimas ir begalinės žmogaus dvasios prigimties priešpastatymas absoliutinėms valstybės pretenzijoms. Žmogaus siela stovi aukščiau negu visos pasaulio karalystės"[7]. Štai kas šiandien neišraunamai yra įsitvirtinę mūsų sąmonėje, ir štai ką yra paskelbusios Jungtinės Tautos *Žmogaus teisių deklaracijoje*. Trumpai tariant, žmogus kaip tikslas savyje, kuris niekam ir niekad negali virsti priemone, šiandien yra pasidaręs savaime suprantamu ir viešai pripažintu principu nepaisant daugybės nusikaltimų šiam principui kasdienoje.

Bet kaip tik su šio principo pripažinimu vis labiau pradeda ryškėti ir antroji jo dialektikos pusė, būtent *žmogiškosios vertės prievartavimas*. Pasiekę tokio kultūrinės sąmonės laipsnio, kuris žmogų laiko tikslu savyje, mes tuo pačiu įgaliname barbariškąją sąmonę šį „žmogų-tikslą" paversti „žmogumi-priemone" saviems kėslams. Norėdami gelbėti savo pažiūras į žmogų kaip tikslą, esame verčiami nusilenkti kitai pažiūrai, kuri naudoja žmogų kaip priemonę, tuo prievartaudama mus *mūsų pačių įsitikinimais*.

Kaip tai įvyksta, vaizdžiai parodo atsitikimas su Izraelio sportininkais Miuncheno olimpiados metu (1972). Šie sportininkai buvo užpulti palestiniečių, paimti įkaitais, o paskui, vokiečių policijai mėginant juos išvaduoti, nužudyti. Mūšyje su policija žuvo ir dalis palestiniečių; kiti buvo suimti ir uždaryti kalėjiman. Seniau tuo viskas būtų ir baigęsi. Užpuolikai, kurie liko gyvi, būtų buvę nuteisti. Tačiau šiandien, asmens vertės bei kilnybės metu, pasisiūlė visai *nauja taktika*.

[7] *Berdiajev N.* Košmar zlogo dobra // „Putj", 1926, Nr. 4, p. 108.

Po kurio laiko palestiniečių organizacija „Juodasis rugsėjis" pagrobė vokiečių lėktuvą ir pareikalavo paleisti suimtuosius užpuolikus; kitaip ši organizacija susprogdinsianti šį lėktuvą su nekaltais keleiviais. Vokiečių vyriausybė, nors ir protestuojant Izraeliui, žudikus paleido ir išlėkdino į Libiją.

Kas čia įvyko? Ne kas kita, kaip žmogaus vertės išprievartavimas. Kultūrinė žmogaus kaip tikslo sąmonė čia buvo pastatyta prieš dilemą: arba leisti žūti *nekaltiems keleiviams*, arba paleisti *nenubaustus nusikaltėlius*. Barbariškoji sąmonė išprievartavo kultūrinę sąmonę josios pačios antropologija. Abi sąmonės laimėjo. Kultūrinė sąmonė laimėjo, nes ji neatsisakė net ir konkrečiu atveju laikyti žmogų nelygstama vertybe ir nepaaukojo jo jokiai lygstamai vertybei, Miuncheno įvykyje – baudžiamajai teisei. Barbariškoji sąmonė laimėjo tuo, kad privertė kultūrinę sąmonę, norinčią pasilikti savo principo aukštumoje, patenkinti anosios reikalavimus. Tačiau čia *pralaimėjo rūpestis žmogumi*. Mat iškėlę sąmonės švieson nelygstamą žmogaus vertę, mes nė nenujautėme, kad barbariškoji sąmonė pasinaudos kaip tik *šiuo* mūsų aukščiu ir pradės mus *juo* prievartauti.

Čia tad ir slypi rūpesčio žmogumi dialektika: *žmogus, suvoktas kaip nelygstama vertybė, virsta priemone lygstamoms vertybėms*. Reikia tik konkrečiai pagrasinti šią nelygstamą vertybę sunaikinti, ir lygstamos vertybės esti teikiamos savaime. Barbariškoji žmogaus kaip priemonės antropologija surado savo galią mūsų principų nuoseklume ir dabar ji naudoja šią galią vis plačiau ir sėkmingiau. Žmogus kaip tikslas esti paverčiamas priemone kovai už tautos ar jos dalies laisvę, už socialines pakaitas, už individualinį išsilaisvinimą, už pinigo įsigijimą ir t. t., ir t. t. Visa tai vyksta ne ta prasme, kad patys šie suinteresuotieji aktyviai kovoje dalyvauja – tai yra jų apsisprendimo bei laisvės reikalas, – bet ta prasme, kad visiškai *kiti ir nekalti asmenys* – net kūdikiai – čia esti panaudojami pasyviu įrankiu anai kovai: „Arba patenkinsi mano reikalavimą, arba nekaltasis bus sunaikintas". Štai dilema, į kurią dabar yra patekęs rūpestis žmogumi. Barbariškosios sąmonės kova už lygstamas, nors dažnai teisėtas bei teisingas, verty-

bes vyksta šiandien ne tiek didvyrių žuvimu, kiek nekaltųjų žudymu arba kankinimu. *Didvyris čia yra slapukas; viešojon kovon yra išstumiama nekalta auka.* Tai posūkis, kurio iš tikro niekas nesitikėjo suvokdamas bei skelbdamas žmogų kaip nelygstamą vertybę.

Tokiai padėčiai susidarius, kinta ir pats rūpestis žmogumi. Mes šiandien rūpinamės ne tik tuo, kad žmogaus kilnybė būtų pripažinta bei saugoma, bet ir tuo, kad ji nebūtų piktnaudžiaujama, prievartaujama ir išjuokiama. Nes siūlyti mainais pagrobtą nekaltą žmogų už žudiką, žinant, kad nekaltasis yra siūlomajam nelygstama vertybė, reiškia išjuokti šią vertybę pačioje jos esmėje. Tai savotiškas demonizmas, kuris šventą principą padaro bejėgį kaip tik dėl jo šventumo. Juk jeigu leistume žudyti nekaltus žmones, numodami ranka, esą ne mes tai darome, tai anas prievartavimas savaime išnyktų, išnyktų ir mūsų pasiektas antropologinis aukštis: antropologinė mūsų sąmonė prilygtų barbariškajai antropologijai, nes žudyti ir leisti žudyti galint išgelbėti *moraliai* yra tas pat. Štai kodėl rūpestis žmogumi yra pasidaręs dabar tragiškas. Iškilęs į nelygstamų vertybių rangą, žmogus patenka į demoniškus spąstus: jis virsta auka *stabams*, vis tiek kokiu vardu šie stabai būtų vadinami. Sutikti betgi, kad žmogus būtų stabams aukojamas, reiškia atkristi į tolimus barbarybės laikus. O pagunda atkristi yra labai stipri, nes mes visi turime vienokių ar kitokių *teisėtų siekių*, kuriems vykdyti dabar kaip tik ir pasisiūlo nekaltas žmogus kaip sėkmingiausia priemonė. Nuosekliai tad ir rūpestis žmogumi dabar reikalauja didžiulės atodairos, skaidros ir švaros, kad tai, ką smerkiame kituose, nepradėtume teisinti savyje. Norint gelbėti žmogų kaip auką stabams, tenka ne sykį teikti savų aukų. Tačiau jos mūsų laikais darosi neišvengiamos, kad nenusileistume ligi Kajafo antropologijos, pasak kurios geriau esą, jei „vienas numiršta už tautą" (*Jn 18, 14*). Mūsų amžiuje Kajafo antropologija pradeda reikštis vis garsiau, grėsdama sužlugdyti mūsų pačių pasiektą ir viešai paskelbtą žmogiškosios vertės bei teisės sampratą. Rūpestis žmogumi dabar tampa kova su Kajafu, besiskardenančiu visuose sinedrionuose.

2. *Rūpesčio žmogumi objektas*

Kuo mes šiandien iš tikro rūpinamės rūpindamiesi žmogumi? Juk žmogus kaip pažinimo objektas anaiptol nėra tik dabarties atradimas. Jau ant senovės graikų šventyklos staktų buvo užrašyta: „Pažink pats save!" Kuo tad mūsasis rūpestis žmogumi skiriasi nuo praėjusiųjų amžių rūpesčio? Šį klausimą gražiai paaiškina Werneris Sombartas, žinomas ekonomistas ir antropologas, apibūdindamas ankstesnį žmogaus buvimą: „Žmogus sąmoningai išgyveno dievų jam skirtą likimą, bet nekląusė. Jis dažnai stebėdavosi, bet nekląusė. Jis nusikalsdavo ir atgailodavo, bet nekląusė. Iš sūnaus seksualinio susijungimo su motina kilo tragedija, bet iš jo nekilo jokia Edipo komplekso teorija"[8]. Kitaip tariant, žmogaus buvimas pasaulyje neatsidaužė į šį tiek, jog patį *žmogų* paverstų klausimu. Greičiau klausimu jis pavertė pasaulį, kaip tai rodo senovės ir viduramžių filosofija. Net ir Descartes'o posūkis nebuvo tikra prasme antropologinis, vadinasi, *posūkis į žmogų*, nes čia žmogus buvo visų pirma suvoktas kaip pažįstąs subjektas, o ne kaip sava egzistencija susirūpinusi būtybė. Abejonėje Descartes'as ieškojo atramos pažinimui, ne buvimui. Jis buvo gnoseologas, bet dar ne antropologas.

Kodėl betgi praėjusių laikų žmogus meldėsi, stebėjosi, nusidėjo, atgailojo, kentėjo, bet – nekląusė? Paaiškinti šią sąmonės padėtį gana lengva: todėl, kad ano meto žmogus turėjo *atsakymą*. Nes klausia tik tas, kuris atsakymo neturi. W. Sombarto kartojamas „nekląusė" anaiptol nereiškia, kad seniau žmogus nebūtų sklaidęs savos kilmės, savos prigimties, savų gyvenimo tikslų. Tai jis yra daręs nuo pat senų senovės. Tačiau, tariant Gabrielio Marcelio žodžiais, anų amžių žmogus visad nešiojosi su savimi „vidinį veidrodį", kurin žvilgterėjęs paregėdavo savo vaizdą *kaip atsakymą*. Visų laikų filosofija jam tokį veidrodį buvo teikusi, pradedant Aristotelio apibrėžtimi „žmogus kaip protingas gyvūnas" ir baigiant Teilhard'u de Chardinu apibrėžtimi „žmogus yra savisąmo-

[8] *Sombart W.* Der Mensch, Berlin, 1938, p. 379.

nės pasiekusi evoliucija". Tiesa, šie veidrodžiai kiekvieną sykį rodė vis ką *kita*: čia *homo creatura*, čia *homo sapiens*, čia *homo faber*, čia vėl *homo morbus*, čia net *super-homo*, jeigu naudosimės Maxo Schelerio schema[9]. Tačiau visi šie veidrodžiai *rodė*; juose visuose žmogus save *regėjo*.

Bet štai mūsų dienomis anie veidrodžiai yra sudužę. Istoriškai jie mums yra vis dar pažįstami. Egzistenciškai tačiau jie yra patekę į antropologinį muziejų: ten mes juos kartais lankome, žiūrinėjame ir stebėte stebimės, kodėl jie mūsų nebeatspindi. Sakysime: Aristotelio apibrėžtis „žmogus yra protingas gyvūnas" anaiptol nėra klaidinga. Tik ji nieko nesako, kadangi mes žiūrime į šį graikišką veidrodį nebe kaip protingi gyvūnai, bet visiškai kaip kas kita. Nieko nesako nė muziejun jau gabenama Teilhard'o de Chardino apibrėžtis „žmogus yra savisąmonės pasiekusi evoliucija", nes mes ir į šį veidrodį žiūrime nebe kaip evoliucijos apraiškos, o irgi kaip visai kas kita. *Pats mūsų klausimas yra pasikeitęs*. Nuosekliai tad ir praeities veidrodžiai *kaip atsakymai yra apsiblausę*: kadaise spindėjusiose jų plokštėse šiandien savęs nebeatpažįstame.

Kodėl? Todėl, kad seniau ieškodavome vaizdo žmogaus *kaip rūšies*, klausdami trečiuoju asmeniu: kas *jis* yra, tasai padaras, vadinamas žmogumi. Nuosekliai tad ir atsakymai būdavo duodami rūšies prasme: žmogus yra Dievo kūrinys, protingas gyvūnas, gamtos klystkelis, evoliucijos sąmonė ir t. t. Tačiau visi šie atsakymai pasidaro nebetinkami, kai klausiame *pirmuoju* asmeniu: kas esu aš; aš kaip vienintelis, nepakartojamas, neturįs rūšies, bendros esmės, bendros padėties? Atsakyti į tai, esą *aš* esu kūrinys, gyvūnas, sąmonė reiškia nieko nepasakyti, kadangi visi šie atsakymai liečia bei išreiškia žmogaus rūšį, bet ne mane *kaip Aš*. Tačiau tai kaip tik ir yra mūsų dienų klausimo būdas: *klausėjas čia virsta klausimo objektu*. Anksčiau žodis „žmogus" buvo bendrinis vardas, todėl ir antropologija galėjo būti metafizikos dalis. Šiandien žodis

[9] Plg. *Scheler W.* Philosophische Weltanschauung, Muenchen, 1954, p. 66–88.

„žmogus" esu *aš* pats, todėl ir antropologija yra virtusi *manos egzistencijos* apmąstymu. Man šiandien rūpi ne mano giminė, ne mano ontologinė esmė, net ne mano padėtis pasaulyje, bet *šiandien man rūpi aš pats*. Žvilgis į žmogų, seniau ėjęs nuo klausėjo į rūšį, dabar grįžta atgal į patį klausėją.

Be abejo, klausimas „kas *aš* esu" tučtuojau ištįsta į visus mane liečiančius matmenis arba dimensijas; jis apima, pasak G. Marcelio, visą *statement* – ir kilmę, ir esmę, ir prasmę, ir tikslą[10]. Betgi visi šie matmens patenka ano „žvilgio atgal" švieson. Visi jie yra svarstomi nebe patys savyje, atsieti nuo manęs, bet, priešingai, kaip tik ryšium su manimi: kas yra *mano* kilmė, *mano* esmė, *mano* prasmė, *mano* tikslas, *mano* padėtis ir t. t. Samprata, kas *aš* esu, nušviečia ir visą manos būties sąrangą: ne atvirkščiai, kaip buvo tikima seniau. Ne rūšinė kilmė, esmė, prasmė apsprendžia tai, kas aš esu, bet tai, *kas aš esu*, apsprendžia ir mano kilmę, ir mano esmę, ir mano prasmę, ir galop mano padėtį pasaulyje. Šiuo atžvilgiu teisus yra Arnoldas Gehlenas, sakydamas, kad žmogui „jo santykiai su tikrove didžiai skirsis, ar jis laikys save dievo sūnumi, ar išsitobulinusia beždžione"[11].

Klausimą, kas *aš* esu, ir kas *man* yra *tikrovė*, vadiname *egzistenciniu*, nes jis keliamas ne teorijai kurti, o mano paties egzistencijai grįsti. Įvairių įvykių įtakojamas, mūsų meto žmogus pateko į „visiškai apnuogintos būtybės padėtį", kaip tai vaizdžiai apibūdina G. Marcelis[12]. Anksčiau tikėjome gyvenąs įsišakniję tam tikrose žmonių giminės lytyse, kaip Bažnyčia, valstybė, tauta, šeima, profesija, bičiulių ratelis, todėl jautėmės saugūs šių lyčių prieglobstyje. Dabar betgi savo likimu patyrėme, kad pasitikėjimas anomis lytimis buvęs *objektyvus* melas; kad jų teiktas saugumas buvusi *objektyvi* apgaulė; kad šios lytys mūsų egzistencijos *pagrindo* nesudariusios. Todėl pakako vieno smūgio, kad jos subyrėtų ir kad

[10] Plg. *Marcel G.* Das Problem des Menschen, Frankfurt/M., 1956, p. 79–80.

[11] *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt/M., 1966, p. 9.

[12] *Marcel G.* Das Problem des Menschen, p. 51.

žmogus pasiliktų tik jis pats, vadinasi, visiškai apnuogintas: be Bažnyčios, be valstybės, be tautos, be šeimos, be bičiulių. *Nebūtis kaip žmogiškojo buvimo erdvė iš metafizinės teorijos virto egzistenciniu patyrimu.* Žmogus pasijuto esąs nebe narys, o grynas Aš. Ar tad nuostabu, kad jis šiandien ir klausia: kas esu *aš*? Kas esu aš *kaip Aš*, nes visi kiti „kaip" – kaip pilietis, kaip tautietis, kaip tėvas ar motina, kaip draugas – yra nebetekę prasmės. Man likęs yra *tik Aš pats*. Kas tad esu šisai Aš, nesužlugdytas ano smūgio, suardžiusio visas kitas lytis? Štai pagrindinis ir esminis mūsų dienų antropologijos klausimas.

Bet kaip tik šiam pagrindiniam dabarties klausimui ir neturime atsakymo, neturime ano „vidinio veidrodžio", į kurį dirstelėję galėtume išvysti, kas esame. Nepaisant to, kad šiandien žmogus tiek įtampiai apmąsto savą egzistenciją, jog šį jo apmąstymą, pasak Hermanno Kringso, galėtume palyginti tik su graikiškuoju *polis* ir viduramžiškuoju *Dievo* apmąstymu[13], – nepaisant viso to, nėra atsiradusios jokios Aš-antropologijos. „Žmogus, – sako H. Kringsas, – nors ir absoliučiai domisi pats savimi, nėra sukūręs antropologijos, to karališkojo žmogaus mokslo, kaip tai buvo padarę ankstesni amžiai, kildindami visuotinį valstybės mokslą ar ne mažiau visuotinį Dievo mokslą... Žmogus mąsto save kaip gamtos padarą, kaip protingą būtybę, kaip socialinę bei politinę būtybę, jis kuria gamtamokslinę antropologiją, filosofinę antropologiją, sociologinę antropologiją, *bet antropologijos be pažyminio nėra*" (ten pat). Dar daugiau! M. Scheleris ir G. Marcelis net tvirtina, kad specialių žmogaus mokslų – šiandien vadinamų humaniniais mokslais – išsiskleidimas kaip tik yra žmogų aptemdęs, „užuot jį nušvietęs"[14]. Tai Schelerio teiginys. Marcelis sakosi esąs net linkęs manyti, „ar kartais ši atskirų pažinčių gausybė mūsų galų gale neapakina" taip, kad

[13] Plg. *Krings H.* Wissen und Freiheit: „Die Frage nach dem Menschen" // Festschrift fuer Max Mueller, Freiburg/Br., 1966, p. 23.

[14] *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos, Muenchen, 1947, p. 10.

mes juo toliau, juo silpniau regime save pačius (ten pat). Pavyzdžiui, Marceliui atrodo, esą nesąmonė yra norėti, kad proistorė atsakytų žmogaus kilmės klausimą ar kad kuri nors mokslinė kosmologija atskleistų žmogaus prigimtį (plg. ten pat). Trumpai tariant, pagrindinis antropologijos klausimas, kas aš esu, prasilenkia su antropologinių mokslų teikiamais duomenimis. Visi šie mokslai, kaip jau minėta, subjektą išskiria ir tuo pačiu virsta nebyliais mūsų rūpesčio akivaizdoje.

Trumpas autoriaus pokalbis su viena psichologijos profesore atskleidžia minėtų mokslų negalią. „Kaip Jūs įjungiate į psichologijos mokslą žmogaus laisvę?" – „Mes tiriame žmogų taip, tarsi jis nebūtų laisvas". – „O jeigu jis vis dėlto yra laisvas?" – „Laisvė negali būti mokslo objektas". – „Teisingai. Bet laisvę išskyrus, žmogui vis dėlto *esant* laisvam, Jūs klastojate psichologijos objektą". – „Kitaip mes negalime", – užbaigė pokalbį minėta profesorė. Iš tikro, *kur prasideda laisvė, ten baigiasi mokslas.* Laisvė kaip tik todėl ir yra laisvė, kad ji nesileidžia būti tiriama ir į jokias formules suvedama. Norint tad žmogų tirti, reikia laisvę išskirti. O laisvę išskirti, reiškia sykiu išskirti ir Aš kaip laisvės subjektą. Išskirti gi Aš reiškia išskirti pagrindinį dabarties antropologijos klausimą. Štai kodėl humaninių mokslų išsivystymas ir mūsų klausimo esmė nesusisiekia. Joks mokslas negali atsakyti, kas *aš* esu ir kas *man* yra manos egzistencijos matmenys. Antropologinių mokslų suklestėjimo akivaizdoje galime tik pakartoti Goethe's Fausto žodžius iš jo naktinio monologo:

Štai stoviu aš, kvailelis vargšas,
Taip lygiai nieko nežinąs, kaip ir pirma.

Net milžiniška Martino Heideggerio pastanga pasirinkti žmogų pavyzdine būtybe ir, padarius ją perregimą (*durchsichtigmachen*), nušviesti būties prasmę, liko be didesnių laimėjimų Aš-ontologijai. Žmogus kaip Aš liko ir toliau neperregimas. Gal kaip tik dėl to ir pats Heideggeris vėliau parašė šiuos beveik neviltimi skambančius žodžius: „Joks amžius nesugebėjo tiek žmogaus pažinti ir šias pažintis taip viliojančiai pateikti kaip mūsasis; ir sykiu joks kitas amžius nepasirodė tiek

maža pažįstąs žmogų ir tiek daug juo abejojąs kaip mūsasis"[15]. Tai reikia ypač pabrėžti, kadangi pasitikėjimas humaniniais mokslais šiandien veda į aiškų pozityvizmą, neigiantį pačią mūsų pagrindinio klausimo – „kas aš esu" – prasmę: esą reikia klausti ne kas *aš esu*, bet ką *aš turiu*... Šiandien mes žinome, ko klausiame ir kuo rūpinamės, būtent mūsuoju Aš. Tačiau šiandien nežinome, kas yra šisai mūsasis aš, todėl ir mūsų rūpestis lieka neaiškus savo linkme.

3. *Rūpesčio žmogumi pavojai*

Bet kaip tik čia iš naujo prasiveržia anksčiau minėta rūpesčio žmogumi dialektika. Kaip kultūrinis asmens vertės bei kilnybės pripažinimas dabar esti piktnaudojamas barbariškosios sąmonės kėslams, taip neatsakytas klausimas – „kas aš esu" – kelia troškulio šį Aš, G. Marcelio žodžiais tariant, paversti „psichiniu daiktu"[16] ir tuo būdu padaryti jį apvaldomą. Mat žmogus kaip Aš išsprūsta iš visų pasaulio jėgų, ir kol jis jaučiasi esąs Aš, tol niekas neįstengia paversti jo priemone. *Žmogaus laisvė, vertė ir kilnybė slypi jo Aš-sąmonėje.* Ir atvirkščiai, kai tik ši sąmonė ima blėsti, tuojau nyksta jo kaip tikslo savyje samprata, ir žmogus atkrinta į priemonių kategoriją, virsdamas iš tikro „psichiniu daiktu" arba „sąmoningu įrankiu". O kad žmogus tokiu įrankiu virsti gali, rodo ne tik simboliškai George'o Orwello romanas „1984", kuriame pagrindinis veikėjas tiek nuasmeninamas, jog galop pasijunta *mylįs* „didįjį brolį", – tai rodo ir tikroviškai neseniausios bolševikų bylos įvairiuose Rytų Europos kraštuose, kur kaltinamieji *nuoširdžiai* prašėsi būti nubausti už veiksmus, kurių jie niekad nebuvo padarę. G. Marcelis pastebi, kad šiems žmonėms net ir savižudybė atrodė esanti „neleistina išeitis" pabėgti nuo „pelnytos" bausmės[17]. Be abejo, tai

[15] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M., 1952, p. 189.

[16] *Marcel G.* Erniedrigung des Menschen, p. 29–30.

[17] *Marcel G.* Ten pat, p. 29.

kraštutiniai pavyzdžiai. Tačiau kasdiene lytimi jų sutinkame šiandien visur. Pasaulis negali pakęsti žmogaus kaip Aš, todėl ir stengiasi jo *Aš-sąmonę* iškreipti ir net sunaikinti. Jis stengiasi žmogų kaip Aš pakeisti į žmogų *kaip jis*; kaip kitas, kaip visi. Šią pastangą G. Marcelis prasmingai vadina sakrilegija, nes čia iš tikro esti išniekinamas švenčiausias mūsų tikrovės dalykas, būtent *Dievo paveikslas* žmoguje[18]. Sakrilegija žmogaus atžvilgiu yra pats didžiausias dabarties pavojus ir tuo pačiu pats neramiausias mūsų rūpestis.

Aš-sąmonės temdymas gali būti vykdomas įvairiausiais būdais. Paprasčiausias bei regimiausias iš jų yra, be abejo, viršinė jėga, kurios pasekmė – fizinis žmogaus sunaikinimas. Jean-Marie Domenachas gražiai pastebi, kad „žmogaus suanoniminimas pereina į žmogžudystę, ir vertės paneigimas baigiasi egzistencijos suardymu"[19]. Tai esąs, pasak jo, „humanizmo nuosmukis į nulio tašką" (ten pat). Baisiausia yra čia betgi tai, kad jėgos naudojimas esti vykdomas ne kaip staigus mirties veiksmas, bet kaip ilgalaikis marinimo vyksmas – tikslu išniekinti bei sutrypti žmogų kaip Aš. Kankinimai, badavimas, ankštos patalpos, nešvara, sunkus darbas, trumpas poilsis, riksmas vietoje kreipimosi, patyčia – štai tęstinės žmogžudystės formos, mums gerai pažįstamos tiek iš nacionalsocialistinės istorijos, tiek iš bolševikinių praktikų, tiek iš apskritai diktatūrinių santvarkų elgesio su žmogumi. Pastaraisiais metais prie šių žmogžudystės formų bei būdų jungiasi vis plačiau be gėdos keliamas klausimas negimusiųjų kūdikių naikinimo ir nepagydomų ligonių eutanazijos reikalas, randąs pritarimo net katalikams atstovaujamoje spaudoje[20]. Mąstomas bei išgyvenamas kaip „psichinis daiktas", žmogus esti pakenčiamas tik tol, kol naudingas bei mielas. Virtęs sunkenybe ar net našta, jis paprasčiausiai sunaikinamas.

[18] Ten pat, p. 57.

[19] *Domenach J. M.* Die Gegnerschaft gegen die Humanismen..., p. 388.

[20] Plg. Šiuo atžvilgiu ypač būdingą straipsnį „Praxis und Diskussion der Euthanasie", „Imprimatur, Nachrichten und Kritische Meinungen aus der katholischen Kirche", Trier, 1973, Nr. 5, p. 145–149.

Vis dėlto viršinė jėga ištinka paprastai tik nedidelį skaičių. Dažnai ji net slepiasi užkulisiuose, kad nebūtų pasmerkta kaip barbarybės proveržis. Tai betgi, kas mums visiems gresia ir kas veikia visiškoje *viešumoje*, yra tie psichiniai būdai, kurie kėsinasi į mūsų Aš-sąmonę ir su kuriais susiduriame kiekviename žingsnyje. Jų esama aibės. Bet atrodo, kad visus juos galima būtų suvesti į tris rūšis, būtent: a) propaganda, b) fanatizmas ir c) kolektyvizmas.

a. *Propaganda*, kuri mus šiandien supa iš visų pusių, yra daugiau negu tik pastanga savoms idėjoms paskleisti. G. Marcelis vadina ją įžūlumu *vairuoti kito sąmonę pagal savo norus*: „Propaganda yra ciniškas paneigimas sąmonės krypties tiesos linkui"[21]. Štai kodėl geriausi propagandos žinovai yra kartu ir didžiausi žmogaus niekintojai: jie tyrinėja žmogų kaip „psichinį daiktą", kad paskui nukreiptų savas priemones į silpniausias šio „daikto" puses ir tuo palenktų jį visą saviems tikslams. Propagandos esmėje slypi ne noras stiprinti žmogų kaip Aš, bet, priešingai, noras temdinti jo Aš-sąmonę ir tuo padaryti jį klusnų kito įgeidžiams. Pačia savo prigimtimi propaganda yra sugedusi ir gadinanti. Tai žmogaus suvedžiojimas giliausia šio žodžio prasme. Ji tokia yra visur – net Bažnyčioje, jei šiosios atstovai Evangelijos skelbimą mėgina paversti propaganda tikėdamiesi galėsią lengviau pasiekti minią, kas šiandien girdima ne iš vieno sielovadžio lūpų, teisinantis reikią ugdyti Bažnyčioje viešąją arba bendrąją nuomonę. Į tai G. Marcelis teisingai atsako, kad „nieko nėra pasaulyje lengvesnio, kaip formuoti nuomonę"[22]. Pridurtume, kad nieko pasaulyje nėra nė kintamesnio, kaip viešoji nuomonė. Be to, viešoji nuomonė, ką sako jau pats jos vardas, nėra *mano* nuomonė. Tai *prisiimta* nuomonė, kurią kartodamas aš kaip tik ir pasirodau esąs nebe Aš, o greičiau iš tikro anas „psichinis daiktas", galįs, tiesa, mąstyti, bet jau nebeturįs savęs ir todėl klausąs, kas anonimiškai sakoma bei įtaigojama. Tai biologinis kompiuteris, įprogramintas svetima medžiaga.

[21] Plg. *Marcel G.* Erniedrigung des Menschen, p. 80.
[22] Ten pat, p. 63.

Nuosekliai tad ir *kalba*, kuria prabyla propagandos laimėtas žmogus, yra ne jo Aš-kalba. Tai kalba radijo, televizijos, laikraščio, politikų ar sociologų. Aš-sąmonės aptemimas nužudo ir kalbą, šį asmeniškiausią ir originaliausią žmogaus apraišką. „Psichiniu daiktu" virtusio žmogaus žodis yra bevardis, o jo sakinys – šablonas. Štai kodėl net ir kilniausi dalykai išdvasuoja, kai tik jie esti teikdinami propagandiniu būdu. Sakysime, kova už mūsų tautos laisvę nebedaro įspūdžio todėl, kad žodinė jos lytis yra virtusi nebe kalbėtojo Aš-kalba, o tuščiavidurių frazių srautu; pamokslas bažnyčioje nebepasiekia sielos todėl, kad pamokslininko lūpos taria ne savojo Aš-žodį, o praėjusiųjų ar dabartinių laikų trafaretą: mūsų amžius tokių trafaretinių formulių turi ne mažiau negu praėjusis. Teisingai tad J. M. Domenachas, kalbėdamas apie šiandien skelbiamą žmogaus mirtį, pastebi, esą ši visko – „jaunystės ir grožio, praeities ir ateities" – netekusi būtybė, tikėjosi dar pasilaikiusi kalbą; tačiau pasibaisėdama pastebėjo, kad žodžiai, kuriuos ji taria, „yra kito žodžiai"[23], ir kad tuo būdu ji yra apiplėšta savo gelmėje, netekdama net savo žodžio. Štai kodėl propagandai spirtis yra šiandien esminė rūpesčio žmogumi dalis, nes propaganda dabar yra labiausiai išvystytas bei išplėstas būdas paversti žmogų „psichiniu daiktu" ir tuo nužudyti jį kaip Aš.

b. *Fanatizmas* yra propagandos laimėto žmogaus būsena. Netekęs Aš sąmonės ir persisunkęs kitų nuomone, toksai žmogus, pasak G. Marcelio, griežtai atsisako abejoti prisiimtąja pažiūra. Tuo fanatizmas darosi panašus į tikėjimą, skirdamasis nuo šiojo vis dėlto tuo, kad tikėjimas neabejoja tik tada, kai jaučiasi atsirėmęs į Absoliutą[24]. Tuo tarpu *fanatizmas neabejoja kasdienybe*. Jos apraiškos jam yra tapusios nepakeičiamais stabais. Tik prisiminkime milijonų nusistatymą Marxo „Kapitalo", Hitlerio „Mein Kampf", Mao Dzedungo citatų atžvilgiu, ir fanatizmo objektas pasidarys aiškus. G. Marcelis kreipia mūsų dėmesį į tai, kad net „tikra religija gali būti savo prin-

[23] *Domenach J. M.* Min. veik., p. 388.
[24] Plg. *Marvel G.* Min. veik., p. 156.

cipuose sufanatinta, kaip pradžioje sveikas audinys gali būti apimtas vėžio"[25]. Marcelio nurodymą patvirtina Šveicarijos vyskupų pareiškimas šių metų pavasarį ryšium su vis didėjančia įtampa tarp pažangiųjų ir atžangiųjų sąjūdžių Bažnyčioje. „Jau kuris laikas, – rašo vyskupai, – kai skaidymasis (*Polarisierung*) bei įtampa tiek padidėjo, jog peržengia sveiką saiką. Tuo apgailėtinai užkietėjama savuose požiūriuose, kas padaro nebeįmanomą dalykinį ginčą. Užuot atvirai kalbėjusis, kritikuojama be meilės, įžeidinėjami asmens ir abipusiai kaltinami erezijomis"[26].

Tai vyksta todėl, kad šiandien įkyriai peršama vadinamoji „kritinė sąmonė" fanatizmo esti sėkmingai naudojama – tiksliau piktnaudojama – saviems tikslams. Fanatinis žmogus anaiptol nėra naivus žmogus: jo sąmonė yra labai kritiška. Tačiau jis yra, deja, kritiškas tik tam, kas nesutaria su jo paties pažiūromis. Pačių šių pažiūrų atžvilgiu jis jokios kritinės sąmonės neturi. Tuo būdu kritinė sąmonė kaip protinio subrendimo ženklas virsta fanatiko sieloje *vienašališka* ir suardo visą dvasinę žmogaus brandą. Tai pasitaiko ne tik tarp jaunimo. Tai pasitaiko net didžios inteligentijos žmonėse. Būdingą šia prasme pavyzdį mini G. Marcelis ryšium su Maritaino asmenybe. Būdamas įsitikinęs tomistas, „Jacques Maritainas, – sako Marcelis, – tvirtino, kad, nebūnant tomistu, dar galima iš bėdos būti kataliku, tik jau nieku būdu ne protingu žmogumi: tai fanatiko teiginys"[27]. Nuo fanatizmo niekas nėra saugus. Kai tik kritinė sąmonė eina vienakrypte gatvele, vadinasi, kai ji pasidaro nukreipta tik priekin, niekad nebegrįždama į save, tuoj pat fanatizmas virsta vidaus nuotaika. Štai kodėl G. Marcelis, visiškai neperdėdamas, teigia, kad „mes esame fanatizmo tiesiog raidiškai apsupti"[28]. Jis sudaro tikrovinį pavojų žmogui kaip Aš ir gali būti pergalėtas tik atvirybe visoms kryptims, nes juk ir Aš-sąmonė apima ne mane vieną, bet ir kitąjį šalia manęs.

[25] Ten pat, p. 147.
[26] Cit. iš: „Herder-Korrespondenz", 1973, Nr. 8, p. 431.
[27] *Marcel G.* Min. veik., p. 165–166.
[28] Ten pat, p. 147.

c. *Kolektyvizmas* yra atoveika individualizmui. Kiek šis žmogaus Aš-sąmonę taip labai pabrėžia bei išvysto, jog nebetenka ryšio su kitu, išsijungdamas iš bendruomeninės aplinkos, tiek kolektyvizmas paverčia Aš-sąmonę bendruomenės *atspindžiu*, įglausdamas žmogų į minią, tarsi žvirgždą į žvyro krūvą: reikšminga čia belieka tik krūva, o ne atskiras grūdelis. Į šią pavojingą pakaitą jau senokai yra nurodęs ispanų filosofas ir sociologas Jose Ortega y Gassetas žinomu veikalu „Masių sukilimas" (1923), kuriame jis vaizdingai pastebi, kad minia, anksčiau buvusi sėsli, dabar pajudėjo ir užplūdo visą istorijos sceną: didvyrių nebeliko; visa diktuoja choras. Europoje kilę bolševizmo, fašizmo, nacionalsocializmo sąjūdžiai patvirtino Ortegos įspėjimą, esą mes artinamės į *minios amžių*. Istorijos linkmės į kolektyvizmą nepakeitė nė Antrasis pasaulinis karas. Dar daugiau: kolektyvizmas šiandien graso Aš-sąmonei gal net dar įžūliau negu anksčiau, nes anksčiau jis buvo daugiau *viršinis*: užgožėti asmenį triukšmingai žygiuojančia sufanatinta minia, kurios akivaizdoje ne vienam pasidarydavo tiesiog priklu ir šiuo priklumu jis gelbėdavosi nuo kolektyvinės sąmonės. Tuo tarpu dabar kolektyvizmas yra daugiau *vidinis*: tai pastanga įtikinti žmogų, esą jis esąs Aš tik būdamas su kitu. Tai dviprasmė ir pavojinga formulė, nes ji prileidžia, kad kiekvienas žmogus yra Tu; kitaip tariant, kad yra tik „Aš" ir „Tu". Iš tikro betgi žmogus būna *trimis* lytimis: kaip Aš, kaip Tu ir kaip Jis. Meilės ryšys, statąs manąjį Aš, susikuria tik tarp Aš ir Tu, niekados ne tarp Aš ir Jis. Žmogus kaip Jis yra man tik kitas Aš, o ne manasis Tu. Šis gi kitas Aš laiko mane – taip lygiai, kaip ir aš jį – minėtu "psichiniu daiktu" ir elgiasi su manimi – taip lygiai, kaip ir aš su juo – kaip su daiktu: *kitas Aš suobjektina manąjį Aš ir tuo pačiu pažadina manyje atgrasą jo atžvilgiu. Žmogaus sudaiktinimas yra vieno Aš santykiansena su kitu Aš.* Turbūt didžiausias Jeano Paulio Sartre'o nuopelnas ir yra tai, kad jis savo knygoje „Būtis ir niekis" (1943) atskleidė skirtumą tarp manęs ir kito kaip *dviejų Aš*, tarp kurių vyksta ne egzistencijų susiliejimas meilėje, o vie-

nas kito neigimas bei noras vienas kitą turėti bei valdyti tarsi kokį daiktą.

Minia ir yra šių įvairių įvairiausių Aš telkinys, kuriame žmonės santykiuoja vienas su kitu kaip šalti objektai: *minioje kitas niekad nėra Tu, o tiktai Jis.* Ir juo labiau minios būsena virsta asmens būsena, juo labiau vienas žmogus darosi kitam daiktas, juo labiau jame nyksta Aš-sąmonė ir juo labiau jis esti paglemžiamas anojo kito Aš. Minioje žmogus neatsiveria kitam, todėl šis kitas ir netampa jo Tu. Minioje žmogus greičiau užsisklendžia savyje, atsitveria nuo kito Aš, pradėdamas jo net nebekęsti. J. P. Sartre'as tokią būseną simboliškai vadina pragaru: „Pragaras – tai kiti", vadinasi, anieji visi Aš, kurie mane sudaiktina. Kolektyvizmas kaip tik ir kuria tokią pragarinę būseną kaip žmogaus pavertimą „psichiniu daiktu" kito Aš akyse. Pakanka tik dirstelėti į sukolektyvintą gyvenimą, sakysime, komunizme, kad suprastume šios būsenos esmę bei jos pavojus asmeniui.

Štai kodėl Martinas Buberis šiandien ir kviečia mus sukilti prieš kolektyvizmą, „stovintį išsivystymo viršūnėje", ir „išvaduoti asmenį"[29]. M. Buberis sakosi regįs kylantį „didžiulį nepasitenkinimą" pastangomis kurti bendruomenę, kadangi šios pastangos einančios klaidinga kryptimi: užuot kūrusios bendruomenę, jos kuria minią; jos jungia žmogų su žmogumi ne kaip Aš su Tu, bet kaip vieną Aš su kitu Aš. O iš tokio jungimo kyla ne meilė, bet neapykanta, kurios dabar tiek pilna pasaulyje, jog ji atrodo esanti beveik žmogaus išgyvenimas kito atžvilgiu. Tačiau neapykanta, virtusi savaimingu išgyvenimu, tuo pačiu virsta ir žmogaus žūtimi, nes žmogus, tariant Sofoklio Antigonės žodžiais, būna „ne nekęsti, bet mylėti". Kolektyvizmas yra tokios savaimingos neapykantos šaltinis ir tuo pačiu didžiulis žmogaus kaip Aš pavojus. Todėl reikia tik pritarti G. Marceliui, kviečiančiam „kategoriškai atmesti bet kurią minios filosofiją"[30].

[29] *Buber M.* Das Problem des Menschen, Heidelberg, 1961, p. 163.
[30] *Marcel G.* Min. veik., p. 247.

Kas tad yra rūpestis žmogumi? Tai, kaip matome, yra kur kas daugiau negu rūpestis, ką valgysime ir kuo apsirengsime; tai taip pat daugiau negu rūpestis, kaip išlaikysime taiką ir įvykdysime socialinę teisybę; tai irgi daugiau negu rūpestis, kaip išvaduosime tautas – tarp jų ir mūsąją – iš kapitalistinio ar socialistinio kolonializmo. Visi šie rūpesčiai yra, be abejo, tikri. Bet visi jie yra tik išvados bei išplaukos iš ano vieno vienintelio rūpesčio, kas aš esu. Kas aš esu, kad turiu būti pavalgęs ir apsirengęs? Kas aš esu, kad su manimi turi būti teisingai elgiamasi? Kas aš esu, kad turiu būti laisvas nuo bet kokio pavergimo? Štai klausimas, sudaręs rūpestį žmogumi pačiuose savo pagrinduose.

Trys pasaulėžiūros lenktyniauja viena su kita šiam klausimui atsakytų: *egzistencializmas, marksizmas ir krikščionybė.* Kiekviena iš jų manosi turinti aną G. Marcelio minėtą „vidinį veidrodį", kuriame mes galį paregėti *tikrąjį* savo paveikslą ir suprasti, kas esame ir kodėl savimi rūpinamės. Kiekviena iš jų todėl ir skelbiasi esanti tikrasis humanizmas. Ką tie trys veidrodžiai rodo, pasklaidys tolimesnės trys paskaitos. Tada iš tikro pamatysime, kuris veidrodis mus *atspindi* ir ar iš tikro jis *mus* atspindi.

Dabar gi, baigiant šią įvadinę paskaitą, tenka tik pastebėti, kad *humanizmas kaip mūsų laiko problema anaiptol dar nėra laimikis, greičiau uždavinys.* Tai problema tiesiogine šio žodžio prasme; sunki ir neišspręsta problema, nuo kurios betgi tokio ar kitokio išsprendimo priklausys tolimesnis istorijos kelias. Žodis „humanizmas" šiandien reiškia paskatą bei kvietimą, kad gelbėtų žmogų agonijoje; žmogų, kurio vertei bei kilnybei išryškinti bei įsąmoninti žmonija yra dirbusi, kovojusi ir kentėjusi tokius ilgus amžius.

FILOSOFIJA LAISVĖS SARGYBOJE

Dr. Juozo Girniaus 60 metų amžiaus sukakčiai

> Kuris gi rūpestis aktualesnis mūsų laikui, kaip išsaugoti laisvę?
>
> *Juozas Girnius.* „Laisvė ir būtis", p. 3.

1. Laisvė ir tiesa

Nėra abejonės, kad kai kurie, perskaitę šio straipsnio antraštę, tuojau paklaus: „O kodėl ne tiesos? Kodėl filosofija stovi laisvės, o ne tiesos sargyboje?" Ir klausimas nebus be pagrindo. Iš tikro: kodėl gi ne tiesos? Juk filosofija, būdama „būtybės kaip būtybės mokslas" (Aristotelis), savaime apmąsto pačius pradmenis ir tuo būdu siekia pačios paskutiniosios tiesos. Kodėl tad ji neturėtų ir stovėti šios tiesos sargyboje? Kodėl tiesa, kaip filosofijos laimikis, neturėtų būti jos saugojama istorijos metą? Pirmu tad žvilgiu atrodo, esą anie klausėjai yra visiškai teisūs, pirštu prikišamai rodydami į straipsnio antraštės nenuoseklumą.

Galėtume ir net turėtume su šia nuoroda sutikti, jei prieš mus nestovėtų Piloto klausimas: „O kas yra tiesa?!" (*Jn 18, 38*). Įpusėjus viduriniams amžiams, Izaokas Izraelis (845–940) apibrėžė tiesą žodžiais: „proto atitikimas daiktą – *adaquatio intellectus et rei*". Tomas Akvinietis prisiėmė šią apibrėžtį ir įtvirtino ją tolimesnių šimtmečių mąstyme, nepastebėdamas betgi, kad tokia tiesos samprata tinka tik gamtiniams daiktams, tačiau nieku būdu ne žmogaus kūriniams ir ne Dievo apreikštiems dalykams, kadangi abiejų pastarųjų sričių tiesoje jau esama *laisvės prado*. Skelbdami, kad tiesa esanti proto atitikimas daiktą, teikiame aiškią pirmenybę daiktui: šisai apsprendžia protą, ir protas tik taria, kad tai yra ar kad to nėra: *intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est* (S. c. gent. 1, 59). Čia

protas daikto nė kiek neįtaigauja; atvirkščiai: čia daiktas įtaigauja protą taip, kad šiam nebelieka nieko kito, kaip tik nusilenkti daikto sąrangai, kurią jis įžvelgia ir ištaria. Jokios laisvės šios rūšies tiesoje nėra ir negali būti. Visa priešais mus tįsanti gamta, visas mus apsupąs daiktų pasaulis, pats būdamas būtinybės padaras, verste verčia ir mus paklusti šiai būtinybei. Todėl jei būtų tik viena vienintelė gamtinė būtybės sritis, tuomet filosofija iš tikro stovėtų tiesos, o ne laisvės sargyboje, kadangi šiuo atveju laisvės iš viso nebūtų. Bet tuomet nebūtų nė filosofijos. Jos vietoje būtų gamtamokslis kaip vieninteliš žmogiškojo pažinimo kelias.

Laimei gamta nėra vienintelė tikrovė. Jos rėmuose vyksta žmogaus egzistencija, iš kurios kyla kultūra kaip žmogiškoji kūryba. Todėl ir mes buvojame ne tik tarp gamtinių daiktų, bet ir tarp kultūrinių kūrinių, kurių tiesos taip pat ieškome ir ne sykį tariamės ją radę. Bet štai *kūrinio tiesa anaiptol nėra daikto tiesa*. Proto atitikimas gamtinį daiktą yra tiesa todėl, kad čia daiktas, kaip sakėme, apsprendžia protą. Tačiau kokiu būdu galėtų kūrinys apspręsti protą, jei jis pats šaukiasi proto, kad būtų šiojo interpretuojamas ir tuo būdu apsprendžiamas – *kaip tik savo tiesoje*? Stovėdami prieš marmuro gabalą, galime marmurą pažinti tik taip, kaip jis yra: mūsų pačių nusistatymas marmuro atžvilgiu tik kenktų ir būtų net juokingas. Betgi stovėdami priešais iš to paties marmuro iškaltą Michelangelo „Pietą", mes pažįstame šį kūrinį jau taip, kaip jį *mes patys* interpretuojame. Mūsų pačių nusistatymas čia turi pagrindinės reikšmės ir yra vadovaujamojo pobūdžio kūriniui pažinti. Užtat kūrinį ir pažįsta kiekvienas jo stebėtojas vis kitaip; „kiekvienas stebėtojas" čia reiškia ne tik kiekvieną asmenį skyrium, bet ir kiekvieną istorijos tarpsnį, kiekvieną pasaulėžiūrą, kiekvieną visuomeninę grupę, kiekvieną išsilaisvinimo laipsnį. Daikto tiesa yra ir tegali būti tiktai viena vienatinė. Tuo tarpu kūrinio tiesa yra ir gali būti neaprėžta savo įvairybėje, kaip yra neaprėžtas ir ano „kiekvieno stebėtojo" nusistatymas. Nuosekliai tad minėta tiesos apibrėžtis kaip proto atitikimas daiktą kūrinio tiesai visiškai netinka, nes čia žengiame jau į laisvės sritį. Būda-

mas iš žmogiškosios laisvės kilęs, kūrinys ir leidžiasi tik laisvai suvokiamas. Kūrinio tiesa atsiremia ne tik į būtinybę, kaip daikto tiesa, o į laisvę, išeinančią aikštėn interpretacijų neaprėžtybe.

Dar ryškiau bei įsakmiau laisvė įsijungia į *Dievo apreikštųjų dalykų* tiesą. Tikrasis dieviškojo apreiškimo objektas yra paslaptis, vadinasi, tai, kas protui yra nesuvokiamybė, o ne tik nežinomybė. Jeigu nežinomybė būtų apreiškimo objektas, tai apreiškimas būtų tik užuobėga to, ką ir pats žmogus galėtų sužinoti. „Apreikšti", sakysime, žemės sukimąsi aplink saulę ar naujo žemyno buvimą anapus Atlanto reikštų tik tai, kad čia Dievas stoja Koperniko ar Kolumbo vieton. Iš tikro betgi apreiškimo turinys peržengia žmogaus proto plotmę, kaip pats Dievas peržengia žmogaus buvimo plotmę. O tai, kas yra anapus mūsų buvimo bei pažinimo ir ko mes todėl niekaip pasiekti negalime, ir yra *paslaptis*. Apreiškimas ir paslaptis tad taip santykiauja vienas su kitu, kaip turinys su forma: apreiškimas neša paslaptį ir pateikia ją mums žmogiškuoju būdu, kad jos akivaizdoje laisvai apsispręstume. O šį laisvą apsisprendimą paslapties atžvilgiu vadiname *tikėjimu*, jei paslapties turinį laikome tiesa; arba *netikėjimu*, jei paslapties turinį neigiame kaip tiesą. Tai reiškia: dieviškojo apreiškimo dalykas mums yra tiesa tik tada, kai *tikime* jo tiesą, vadinasi, kai apsisprendžiame jį laikyti tiesa. Laikymas tiesa arba tikėjimas yra būdas įimti apreiškimą į mūsų pažinimo matmenį. Bet laikyti ką nors tiesa priklauso jau nuo mūsų laisvės – ir tai taip, jog laisvė čia sudaro apreikštojo dalyko tiesos *sąlygą*. Nėra apreiškimo be tikėjimo, ir nėra tikėjimo be apreiškimo. Kitaip tariant, nėra apreiškimo, jeigu jis mūsų laisvės yra nepriimamas kaip tiesa; ir nėra laisvo tiesos priėmimo, jeigu laisvė neatsiduria paslapties akivaizdoje. Laisvė ir tiesa apreikštųjų dalykų plotmėje grindžia viena antrą. Štai kodėl minėta Izraelio–Tomo tiesos apibrėžtis – proto atitikimas daiktą – apreikštajai tiesai netinka dar labiau negu žmogiškojo kūrinio tiesai, kadangi čia jokio atitikimo (*adaequatio*) būti negali: protas niekad negali atitikti paslapties, nes jis jos iš viso nesuvokia. Tik savo laisve žmogus ta-

ria paslaptį esant tiesą. Laisvė paslapties atžvilgiu yra apsprendžiamasis jos tiesos veiksnys.

Tiesa tad, kaip regime, nėra nei vienalytė, nei vienatinė. Kiekvienu atveju ji yra *santykis*. Tačiau šis santykis kinta kintant jo poliams. Gamtinio daikto atveju tiesa yra *atitikimas*; žmogiškojo kūrinio atveju tiesa yra *interpretacija*; apreikštojo dalyko atveju tiesa yra *tikėjimas*. Kintant tiesos esmei, auga laisvės vaidmuo šiai esmei apspręsti. Gamtinio daikto atveju laisvė yra tik *akstinas tirti* šį daiktą. Žmogiškojo kūrinio atveju laisvė yra *galimybė suvokti* šį kūrinį pagal mūsų pačių nusistatymą. Dieviškojo apreiškimo atveju laisvė yra *apsisprendimas priimti* šį apreiškimą kaip tokį. Be laisvės gamtoje būtume gyvuliai, pažįstą tik tai, kas reikalinga, kad išsilaikytume. Be laisvės kultūroje būtume vergai, džiaugiąsi ar piktinąsi tuo, kuo džiaugiasi ar piktinasi ir mūsų ponas. Be laisvės religijoje būtume drebą padarai, prašą šv. Inkvizicijos atstovą, kad šisai leistų mums nusidėti. Būdamas iškilęs viršum gamtos, žmogus savo istorijoje gyvena kultūra ir religija, kuriose laisvė sudaro tiesos sąlygą ir net sudedamąjį jos pradą. Be laisvės nėra tiesos nei kultūroje, nei religijoje. Tiesa be laisvės kultūroje yra *totalizmas*. Tiesa be laisvės religijoje yra *klerikalizmas*. Filosofija užtat ir stovi laisvės sargyboje, kad įgalintų žmogų interpretuoti kultūrą pagal save – ne pagal savo poną – ir tuo įimti į save kūrinio tiesą; kad įgalintų tą patį žmogų apsispręsti dieviškojo apreiškimo akivaizdoje irgi pagal save – ne pagal savo inkvizitorių – ir tuo įimti į save paslapties tiesą. Kas tad filosofiją mėgintų statyti *tiesos* sargyboje, tas arba suvestų tiesą tik į daikto tiesą, aprėždamas ją atitikimu daiktą ir tuo paneigdamas laisvą kūrinio interpretaciją ir laisvą tikėjimą apreiškimu; arba sergėtų tik *savą tiesą* savos interpretacijos ir savo tikėjimo pavidalais, primesdamas juos kitiems ir tuo sužlugdydamas galop jų tiesą, nes nei kūrinių interpretacija, nei apreikštųjų dalykų tikėjimas prievartos pakelti negali. *Filosofija tiesos sargyboje* reiškia tiesos žlugimą. Tiesa gyvena tik tada, kai filosofija stovi laisvės sargyboje. Kokiu betgi būdu ji šį savo uždavinį vykdo?

2. *Filosofijos istorija kaip laisvės istorija*

Perėjęs dėstyti iš Maskvos į Petrapilio universitetą, Vl. Solovjovas pradėjo čia savo darbą įžangine paskaita, pavadinta „Istoriniai filosofijos žygiai" (1880 m.). Filosofija esanti, pasak Solovjovo, jau daugiau kaip dviejų su puse tūkstančio metų senumo. Ką tad ji veikė tokį ilgą savo gyvenimą? Ar ji buvo reikšminga tik filosofams, ar ir visai žmonijai? Kitaip tariant, ar filosofija turi tik subjektyvų ar ir *istorinį* uždavinį? Ir galop: ar filosofijos uždavinys užsibaigia, ar trunka visą laiką? Į šiuos klausimus Solovjovas atsakė ne atsajai, o žvelgdamas į pačią filosofijos istoriją.

Istorinis filosofijos lopšys, pasak Solovjovo, esąs Indija. Indai esanti vienintelė Azijos tauta, pajėgusi sukurti filosofiją tikrąja šio žodžio prasme. Betgi Indijos filosofija kaip tik ir kilusi laisvės reikalui. Nes Indijoje labiau negu kur kitur žmogus buvęs pajungtas gamtinei aplinkai: fizinis gimimas toje ar kitoje kastoje apsprendęs visą – net ir amžinąjį – žmogaus likimą. Net ir Indijos dievai buvę ne kas kita, kaip gamtos dievai, kuriems tikintysis vergiškai tarnavęs maldaudamas juos medžiaginių gėrybių. Ir štai šiame vergijos bei susiskaldymo krašte prabilusi ligi tol negirdėta mintis: *visa yra viena*! Bet koks savitumas ar pasidalijimas esąs tik anos vienos esmės regimos apraiškos. Kiekviena būtybė esame iš tikro mes patys. Kiekviena būtybė užtat yra mūsų sesuo. „Visa yra viena – tai buvo, – sako Solovjovas, – pirmasis filosofijos žodis, kuriuo buvo paskelbta žmonijos laisvė ir broliškoji jos vienybė. Šiuo žodžiu buvo iš principo pergalėta tiek religinė, tiek socialinė vergija ir sukrėsti nelygybės bei susiskaldymo pagrindai"[1]. Budizmas, kuriame ir slypinti ana visuotinės vienybės bei lygybės mintis, esąs, pasak Solovjovo, ne kas kita, kaip filosofija, virtusi religija. Jos vidurkyje betgi stovįs *žmogus*: prieš Budą, žmogų, nusilenkia ne tik Agni ir Indra, bet ir aukščiausias dievas Brahma (plg. p. 378). Pasaulinė budizmo reikšmė užtat ir esanti ta, kad „jis pirmasis įžvelgė bei paskel-

[1] *Solovjev Vl. S.* Sobranije sočineniji, St. Peterburg, 1900–1907, t. 2, p. 377.

bė žmogaus vertę" (ten pat). Tai buvęs galingas protestas prieš aklas medžiagines jėgas, kurios Rytuose buvo apvaldžiusios žmogiškąją asmenybę (plg. ten pat). Kūno troškulių neigimas ir nirvanos kaip bejausmio būvio skelbimas esąs žmogaus asmens sukilimas prieš viršinę gamtą, prieš gimimo atsitiktinumą ir prieš mirtį. Budistinis žmogus tarsi sakęs gamtai: „Aš esu daugiau negu tu, nes galiu tave savyje sunaikinti; aš esu aukštesnis negu tu, nes galiu atmesti tai, ką man siūlai, ir neapgailestauju to, ko man neduodi" (ten pat). Indijos filosofija budizmo pavidalu pažadinusi žmogaus kaip asmenybės savimonę ir įvertinusi jo laisvę: filosofija atskyrusi žmogų jo sąmonėje nuo gamtos ir išlaisvinusi jį iš jos jėgų.

Tolimesnis filosofijos žingsnis laisvės keliu buvęs žengtas *Graikijoje*. Graikų dievai, tiesa, buvę nebe gamtos dievai; jie turėję jau žmogaus pavidalą; bet tik pavidalą, o ne žmogiškąją vertę. Žmogiškoji vidinė vertė buvusi Graikijoje, pasak Solovjovo, pajungta visuomenei ir valstybei. Užtat filosofijos uždavinys ir buvęs išvaduoti žmogų iš šios visuomeninės vergijos. Tai padariusi *sofistika*. Kaip budizmas Indijoje, taip sofistika Graikijoje – abu sukilę prieš viršinę tikrovę: pirmasis prieš gamtą, antroji prieš visuomenę. Šia prasme budizmas ir sofistika stovį toje pačioje plotmėje: abu juodu esą *nihilistiški*, nes abu neigią viršinę būtį. Tačiau jie tai darą žmogaus asmens vertei gelbėti. Protagoro formulė „žmogus yra visų daiktų mastas" kaip tik ir išreiškianti žmogaus pirmenybę būtybių sąrangoje. Kaip budistinis žmogus sakęs gamtai: „Aš esu daugiau negu tu, kadangi galiu be tavęs gyventi", taip ir sofistinis žmogus sakęs visuomenei: „Aš esu daugiau negu tu, nes galiu tau priešintis". Vidinis žmogaus išsilaisvinimas sofistikos buvęs atbaigtas: žmogus stovįs aukščiau negu bet kuri viršinė tikrovė, vis tiek ar ji vadintųsi gamta, ar visuomenė.

Vis dėlto šisai subjektyviai išlaisvintas žmogus likęs, pasak Solovjovo, *tuščias* – tiek budizme, tiek sofistikoje, kadangi kiekvienas sukilimas yra tik jėga be turinio. Sokratas buvęs pirmasis, kuris mėginęs anam išlaisvintam asmeniui teikti ir turininių vertybių. Sokratas, Solovjovo pažiūra, esąs pats didžiausias sofistas ir sykiu pats didžiausias sofistikos prie-

šas. Jis buvęs sofistas, nes jisai, kaip ir visi sofistai, griežtai neigęs viršinių veiksnių pirmenybę: tiesos jis ieškojęs ne viršinėje tikrovėje, bet ją gimdinęs iš žmogaus vidaus; todėl jo kelias į tiesą buvęs *„maieutiké* – akušerės menas". Sokratas buvęs betgi ir sofistikos priešas, nes jis neigęs formalinį nusistatymą kaip žmogiškosios vertės pagrindą, ieškodamas šio pagrindo *idealiniame* turinyje. Tačiau Sokratui tepavykę įrodyti, kad tokio idealinio turinio esama; tačiau jam nepasisekę įrodyti, kas šis idealinis turinys yra pats savyje. Tai padaręs Platonas savu idėjų *mokslu*, skelbdamas, esą viršum regimos bei apčiuopiamos tikrovės buvojanti neregima idealinė būtis. Žmogaus vertė glūdinti tame, kad žmogus buvojąs šioje regimybėje *kaip idėjos nešėjas* ir todėl esąs pašauktas vis labiau tolti nuo mūsosios regimybės ir vis labiau artintis prie idėjų karalystės. Tačiau lengva suvokti, kad šiuo mokslu Platonas perskėlęs būtį į dvi nesusisiekiančias plotmes: idėja atsispindinti pasaulyje kaip saulė užterštame vandenyje; tik atsispindinti, bet vandens nešvarinanti. *Idėja tikrovės nekeičianti.* Ji žmogaus kūrybiškai nenuteikianti. Nešvarus mūsų būvis ir liekąs nešvarus. Platoniškasis dualizmas nebuvęs, pasak Solovjovo, pajėgus suvesti būtį vienybėn ir tuo būdu padaryti žmogų laisvą ne tik savo sąmonėje, bet ir savoje egzistencijoje.

Platoniškąjį dualizmą pergalėjusi krikščionybė *dievažmogiškumo idėja*, regimai įsikūnijusia Jėzaus Kristaus būtybėje. Kristus neneigiąs pasaulio kaip Buda ir nebėgąs nuo jo kaip Platonas. Priešingai, jis ateinąs į pasaulį, kad jį gelbėtų. Platoniškoji idėjų karalystė virstanti krikščionybėje Dievo karalyste. Ši betgi Dievo karalystė anaiptol nesanti abejinga tikroviniam pasauliui kaip žmogaus egzistencijos erdvei. Ji stengiasi jungti jį su amžina tiesa ir tuo keisti jį iš pagrindų. Žmogus jungiąsis su amžina tiesa ne teoriniu jos regėjimu dvasioje, kaip skelbė Platonas, bet visa savo būtybe, vykdydamas savyje Kristaus kaip dievažmogio paveikslą. Kristus, suderindamas savyje dieviškumą ir žmogiškumą, yra tapęs gyvu bei konkrečiu tiek atskiro žmogaus, tiek visos žmonijos pirmavaizdžiu. Tai, kas esą įvykę jame asmeniškai, turį įvykti žmonijoje *istoriškai*, būtent pilnutinė Dievo ir žmogaus vienybė. O regima lytis,

kuria ši vienybė vykstanti laike bei erdvėje, esanti, pasak Solovjovo, *Bažnyčia*. Bažnyčia esanti istorinis dievažmogiškumo procesas. Krikščionybė užtat esanti ne gamtos religija, kaip Indijoje, ir ne žmogaus religija, kaip Graikijoje, bet *dievažmogio religija*. Esminis krikščionybės principas esąs dievažmogiškumas kaip pilnutinis idealinės bei religinės būties, dvasios bei medžiagos, sielos bei kūno suderinimas. Šioje sandaroje ir žmogaus laisvė pasiekianti visiško išsiskleidimo.

Tačiau kai tik krikščionybė pradėjusi dievažmogiškumą vykdyti istoriškai Bažnyčios pavidalu, ji tuojau išsigimusi į *viršinę jėgą*, pavergusią žmogų ne mažiau kaip gamta Indijoje ar visuomenė Graikijoje. Laisvas bei sąmoningas žmogaus jungimasis su Dievu greitai virtęs viršiniu autoriteto įsakymu, kuris prievartavęs sąžinę ir vidinį dievažmogiškumo procesą padaręs viršiniu pasaulio apvaldymu. Krikščionybė tapusi institucija, dvasine objektyvacija, regima tikrenybe, kuriai žmogus buvęs verčiamas nusilenkti bei į ją įsijungti. Išsivadavęs iš gaivalingų gamtos jėgų budizme ir iš visuomeninių jėgų sofistikoje, žmogus patekęs į dvasinės prievartos rankas; prievartos, kuri dar sunkiau buvusi pakeliama negu gamta ar valstybė, kadangi ši dvasinė prievarta ėjusi iš Bažnyčios, išplėsdama savo galią net ir į sąžinės apsisprendimą. Užtat Bažnyčios akivaizdoje taip pat turėjusi kilti nauja filosofija, kad protestuotų prieš naują žmogaus vergiją ir šauktų žmogų į naują jo laisvę.

Visa naujųjų amžių filosofija nuo Descartes'o ligi Hegelio esanti, pasak Solovjovo, ne kas kita, kaip gaivalinga kova už žmogaus teisę laisvai mąstyti ir laisvai spręsti. Todėl suprantama, kodėl ši filosofija susitelkusi aplinkui mąstantį subjektą, nepasitikėdama viršine tikrove, ieškodama jos pateisinimo subjekto mąstyme (Descartes'as) ir galop ją pačią paskelbdama neigiamąja absoliutinės dvasios apraiška (Hegelis). Naujųjų laikų racionalizmą Solovjovas aiškina kaip pastangą išskleisti žmogaus asmenį visa jo galia, palenkiant jo vidaus sąrangai viršinės tikrovės maišatį (Kantas). Kadangi tačiau žmogus esąs ne tik mąstąs subjektas, bet sykiu ir kūniškai medžiaginė būtybė, todėl Vakaruose kilusi ir kita filosofijos sro-

vė, būtent *materializmas* kaip kova už medžiagos teisę žmogaus buvime. Materializmas, pasak Solovjovo, esąs irgi laisvės filosofija ta prasme, kad, tik pripažinus tikrąją medžiagos reikšmę, žmogus esti išvaduojamas iš medžiagos faktiškumo. Kol žmogus medžiagą išgyvenąs kaip jam svetimą, kol jis jos nemylįs ir ją net niekinąs (viduramžiai), tol ji reiškia jam savus poreikius irgi kaip svetimas, viršinis, slėgiąs pradas. Šia prasme materializmas bei natūralizmas laisvinąs žmogiškąją asmenybę taip lygiai, kaip ir racionalizmas. Racionalizmas vedąs žmogų į protą kaip į neliečiamą jo giliausiojo Aš galią. Materializmas skatinąs žmogų suvokti medžiagą kaip prigimtą, savą, sudedamąjį jo būtybės pradą. Giliau tad svarstant, abi šios vakarų filosofijos srovės atitiesusios Bažnyčios iškrypimą prievartiniu būdu įtaigauti žmogaus mąstymą bei sąžinę ir niekinti bei neigti kūno bei medžiagos vaidmenį žmogiškojoje egzistencijoje. Todėl nors, paviršium žiūrint, naujoji Vakarų filosofija ir buvusi Bažnyčiai priešinga, *sava prasme* betgi ji vykusi tuo pačiu didžiuoju žmogaus laisvės keliu, kaip ir indiškoji ar graikiškoji filosofija.

Baigdamas savo paskaitą, Solovjovas dar kartą klausia: „Ką tad iš tikro filosofija veikė?" (p. 38). Ir atsako trumpai, tačiau įspūdingai: „Filosofija laisvino žmogaus asmenį nuo viršinės prievartos ir teikė jam turinio; ji daužė netikrus dievus ir ruošė žmogų tikrojo Dievo apsireiškimui" (ten pat). Tai ir yra svarbiausias istorinis filosofijos žygis amžių eigoje: *filosofija stovėjo žmogaus laisvės sargyboje* ir kiekvieną sykį pakildavo iš naujo, kai tik jo laisvei būdavo grasoma. Solovjovo paskaita buvo klausytojų priimta didžiu susižavėjimu, nes filosofavimas čia buvo pavaizduotas ne kaip mėgėjiškas laisvalaikio žaidimas, o kaip laisvinantis žmonijos istorijos žygis.

3. *Naujos filosofijos išvakarėse*

Be abejo, su konkrečių tos ar kitos filosofijos reiškinių sklaida, kaip ją mums Solovjovas teikia savo paskaitoje, galime sutikti ar nesutikti. Tačiau vargu ar galėtume paneigti

pagrindinę mintį, kad nauja filosofija kylanti iš reikalo ginti pavojun patekusią žmogaus laisvę. Iš kitos pusės, turime taip pat pripažinti, kad jokia filosofija šios laisvės galutinai neapgina. Štai kodėl Solovjovas filosofiją ir laiko ne tik asmeniniu veiksmu, vykstančiu atskiro mąstytojo dvasioje, bet ir visuotiniu vyksmu, nuolatos trunkančiu žmonijos istorijoje. Filosofijos galutinis siekimas esąs, pasak Solovjovo, „pilnutinis pažinimas pilnutinės laisvės pavidalu" (p. 386). Tačiau ši pažinimo bei laisvės pilnatvė negali būti pasiekta bei įvykdyta jokia atskira sistema ar linkme. Todėl nors kiekviena filosofinė srovė ir kyla iš laisvės reikalo, betgi savo išsivystyme ji pati paregi savo nepakankamumą šiam reikalui. Laisvės grėsmė yra nuolatinė, tuo pačiu yra nuolatinis ir filosofijos naujų krypčių bei srovių gimimas. Kas kanonizuoja vieną kurią srovę, tas nesuvokia filosofijos istorinio proceso, einančio pilnutinės laisvės linkui. Nes teigti, kad ta ar kita filosofinė srovė jau laiduoja pilnutinę laisvę, reiškia iš tikro nesusivokti nei filosofijoje, nei laisvėje.

Solovjovo mintis, kad filosofija stovi laisvės sargyboje, įgyja nuostabaus aktualumo, jei tik kiek atidžiau pasižvalgome po mūsų istorijos tarpsnį. Juk jeigu yra tiesa, kad filosofija kyla kiekvieną kartą, kai žmogaus asmens laisvė yra užgniaužta ar grasoma, tai *mes iš tikro gyvename naujos filosofijos išvakarėse*. Jau kiek anksčiau teko šioje vietoje kalbėti apie „Rūpestį žmogumi"[2], grindžiant šį rūpestį tuo, kad žmogaus asmuo mūsų laikais yra grasomas minios, besiskverbiančios į jį propagandos, fanatizmo ir kolektyvizmo pavidalais ir tuo jį nuasmeninančios ligi „psichinio daikto". Todėl rūpestis žmogumi šiandien esąs ne rūpestis, ką valgysime ar ką gersime, bet rūpestis, *kaip išliksime laisvi pavergimo bei pasivergimo potvynyje*. Paryškinant bei papildant šią seniau keltą mintį, reikia dar pridurti, kad minios grėsmė veržiasi į mus ne tik propagandos, fanatizmo ir kolektyvizmo, bet ir *materializmo* forma; materializmo dvejopu būdu: kaip pasaulėžiūros ir kaip gyvensenos.

[2] „Draugas", 1973, Nr. 206 ir 211.

Solovjovas buvo teisingas teigdamas, kad materializmas kilo Vakarų mąstyme kaip atoveika kraštutiniam Hegelio idealizmui, kuriame gamta suvokiama ne kaip skirtinai savarankiška būtis, o tik kaip dialektiškai išsivystančios absoliutinės dvasios savęs paneigimas. Prieš šį tad gamtos nuvertinimą ligi šmėklos kaip tik ir sukilo materializmas, teisingai įžvelgęs medžiagos vertę bei jos vaidmenį žmogaus egzistencijoje. Net ir K. Marxo materializmas ekonominių veiksnių lytimi kūrėsi žmogaus išlaisvinimo reikalui. Bet štai šią materializmo atoveiką ištiko toks pat likimas, koks kitados buvo ištikęs ir Bažnyčią: *ji virto prievartine medžiagos pirmenybės objektyvacija istorijoje.* Komunizmo banga, einanti dabar per pasaulį, nešasi materialistinę pasaulėžiūrą kaip privalomą kiekvienam, kuris patenka į šios bangos srautą. Kiekviena komunistinė valstybė virsta šios pasaulėžiūros atstove bei gynėja, nepakenčianti šalia savęs jokios kitos pasaulėžiūros; valstybiniai organai tampa inkviziciniais organais, nepalyginamai uolesniais ir sėkmingesniais negu praeityje. Kilęs laisvės vardu ir siekęs žmogui laisvės, materializmas įsikūnija tokia prievarta, kokios istorijoje vargu ar esame regėję. Argi tad ne laikas, kad gimtų nauja filosofija sutremptai žmogaus laisvei atstatyti? Ar ne laikas, kad ateitų tokia filosofija, kuri skelbtų žmogų ne kaip „psichinį daiktą", o kaip vienkartinį Aš, neatstojamą savo verte ir nepakartojamą savo pobūdžiu? Ar ne laikas, kad apie laisvę būtų kalbama ne ryšium su aplinka, su visuomene, su tauta, o ryšium su giliausiuoju mūsų būties pagrindu, kuris mūsų laisve kaip tik ir reiškiasi? Ar ne laikas, kad sielovadišką laisvės baimę pakeistume apsisprendimo drąsa? Nes tik tokiu atveju galėsime sėkmingai atveikti į materialistinės pasaulėžiūros prievartinį įsikūnijimą komunistinės valstybės pavidalu.

Tačiau materializmas graso laisvei ne tik kaip pasaulėžiūra, bet *ir kaip gyvensena.* Pirmoji grėsmė yra jau įsikūnijusi Rytų Europoje, baigia įsikūnyti Azijoje ir kėsinasi įsikūnyti ne vienoje Afrikos ir Pietų Amerikos šalyje. Pasaulis iš tikro pamažu, tačiau regimai patenka į dvasinę vergiją, nešamą komunistinės santvarkos. Bet tai yra tik viena materializmo

vergijos pusė. Šalia šiosios žengia kartu ir kita vergija, kurią vadiname materialistine *gyvensena*. Tai toks gyvenimo būdas, kuriame kūninių žmogaus reikalų aprūpinimas yra plečiamas ligi pertekliaus ir kuriame šie reikalai persveria dvasinius reikalus. Šitokį gyvenimo būdą lietuviškai vadiname miesčioniškumu. Jį galima vadinti ir suburžuazėjimu naudojant tarptautinį terminą. Kiekvienu tačiau atveju jis reiškia tą patį, būtent pasijungimą kūninių reikalų perversmui. Būdami verčiamai reiklūs, šie reikalai apima vis didesnę žmonių minią ir skverbiasi vis giliau į žmogaus būvį, persunkdami jį medžiaga ligi pat jo gelmių. „Geresnė gyvenimo kokybė", apie kurią dabar kalbama gana garsiai, čia iš tikro reiškia medžiaginių gėrybių kokybę bei kiekybę, bet anaiptol ne dvasinės būsenos – mokslo, meno, religijos – gerėjimą žmogaus viduje. Šitoks žmogaus būvio sumedžiagėjimas dabar yra apėmęs visus aukštesnio ūkinio lygio kraštus Vakaruose. Jie yra laisvi nuo materialistinės prievartos pasaulėžiūroje, tačiau jie yra pavergti materialistinės prievartos gyvensenoje: retas kuris įstengia spirtis šiai vergijai ir nesistengti „kilti aukštyn", atsikreipdamas į dvasinę kultūrą ir puoselėdamas jos vertybes. Nuostabiausia betgi, kad ši gyvensenos vergija ateina laisvu apsisprendimu. Materializmas kaip pasaulėžiūra yra prievartinis iš valstybės pusės. Materializmas kaip gyvensena yra prievartinis iš paties žmogaus pusės. Pats žmogus čia prievartauja save, kad sektų kitais, tapdamas „kaip ir visi". Pats žmogus čia sudeda savo laisvę prie apsirūpinimo kojų.

Jeigu tad filosofija iš tikro stovi laisvės sargyboje, tai ji šiandien turi sukilti ne tik prieš materialistinę pasaulėžiūrą, brukamą komunistinės santvarkos, bet ir prieš materialistinę gyvenseną, brukamą buržuazinės santvarkos. Ji turi nuplėšti materializmui šią dvilypę kaukę, atskleisdama laisvės būtinybę pasaulėžiūroje ir dvasinių reikalų pirmenybę gyvensenoje. Pati tad mūsų amžiaus istorija klabena šiandien filosofijos duris ir laukia naujo jos proveržio, kuris pratęstų amžiais ėjusią kovą už žmogaus laisvę. Nes neatstačius žmogaus laisvės, visos šiandien kuriamos vertybės istorijos teis-

me pasirodys esančios bevertės. „Laisvė yra visų vertybių versmė: nėra nieko žmogiškai vertinga, kas nėra laisvai pasiekta. Kur nėra laisvės, ten nėra nė vertybių" – tai didžiai įžvalgūs mūsų sukaktuvininko žodžiai[3], kuriais išreiškiamas tikrasis santykis tarp laisvės ir kultūrinės kūrybos.

Užsklęskime šį jubiliejinį apmąstymą paties jubiliato pastraipa iš jo straipsnio apie laisvę metafizine prasme; pastraipa, kurioje įspūdingai išeina aikštėn tiek rūpestis laisvės reikalu, tiek grėsmė pačiai laisvei ir kuria jubiliatas įsijungia į eilę mąstytojų, iš tikro stovinčių laisvės sargyboje: „Laisvę gali laiduoti tik pačių žmonių gyva laisvės sąmonė. Žmonės tačiau paprastai laisvės neįvertina tol, kol ją turi. Kas nėra kentęs prievartos, tas laisvę ima laikyti savaime suprantamu ir tokiu banaliu dalyku, kuriuo nereikia nė rūpintis. Užtat visokie demagogai lengvai suvilioja mases. Niekada visam laikui nelaimima, laisvė visada yra pavojuje ir todėl visada privalo būti ginama tų, kurie jos vertę supranta. Ir pačioje laisviausioje santvarkoje niekas nėra automatiškai laisvas. Laisvam galima būti ne automatiškai, o tik savo paties pastanga. Kiekvienas automatizmas, kritinės sąmonės išblėsimas yra laisvės sunaikinimas. Nė laisviausia santvarka negali priversti lyg kokiam darbui tų, kurie patys savo laisvę išblėsina sustingdami papročiuose, nekritiškai suklupdami prieš autoritetus, atsakomybę pakeisdami paklusnybe, iš dvasinio tingumo savo pažiūromis laikydami tai, kas tėra kitų... propaguojami dalykai. *Nėra laisvės be mąstymo*, ir todėl negali būti laisvu vadinamas tas, kas paveda kam nors kitam mąstyti už save" (ten pat). Iš tikro nėra laisvės be mąstymo! Todėl mes ir lūkuriuojame, kad naujasis mąstymas sukils prieš dabartinę žmogaus nelaisvę ir kad filosofija vėl atsistos laisvės sargyboje. Ir šį lūkestį teikiame dr. Juozui Girniui kaip mūsąją dovaną garbingos jo sukakties proga.

[3] Cit. iš: Lietuvių enciklopedija, t. 14, p. 79.

RELIGINĖS KALBOS KLYSTKELIAI

„Bažnyčia" ar „bendrija"?

Religija, kaip ir kiekviena kita žmogiškojo būvio sritis, neišsiverčia be *žodžio*: visa religijoje esti pavadinama. Religinis pasaulis yra taip pat jau interpretuotasis pasaulis, vadinasi, ištartas žodiškai ir tuo būdu nusakytas tuo ar kitu atžvilgiu. Kai romėnai dievams skirtą vietą pavadino *fanum*, tai visa, kas buvojo užu (*pro*) šios vietos, savaime pasidarė *pro-fanum*, t. y. nepašvęsta, dievams neskirta, todėl jiems abejinga, net priešinga. Mūsiškojo *profano* – *neišmanėlio* gelmė yra sakralinė, nors jos šiame svetimžodyje ir nejaučiame. Antra vertus, kas yra šventovėje ypatingai uolus, tarsi būtų pačių dievų pašauktas, tasai vadinasi *fana-ticus*, t. y. šventove sužavėtas, jos traukiamas, jos įkvėptas. Tai pagarbos žodis. Todėl romėnai iš gilaus įkvėpimo kilusį eilėraštį vadino *fanaticum carmen*. Tačiau kas šitaip elgiasi užu šventovės (*in profano*), vadinasi, kasdienoje, tas yra nesukalbamas, aklatikis, todėl nepakantus ir nepakenčiamas. Mūsojo *fanatiko* gelmė irgi yra sakralinė. Religinis pradas kalboje yra žymiai skvarbesnis, negu mums atrodo.

Nuosekliai tad reikia būti labai apdairiam, religinius terminus keičiant ar naujus kuriant. Kas, sakysim, *krikštą* pavadintų *vandenpyla*, stipriai išniekintų ir net įžeistų šventenybę. Ar ne taip yra kartais atsitikę ir tai pakaitai, kurią čia norime nūnai pasvarstyti?

I

Kai kuriems mūsų teologams nepatiko žodis *bažnyčia*, ir jie ėmėsi keisti jį žodžiu *bendrija*. Šio užmojo pradininkas, jei

neklystu, yra „Tėviškės žiburių" redaktorius kun. dr. Pr. Gaida: jo laikraštyje *bažnyčia* jau seniai nesirodo. Tik mano straipsniuose ji esti paliekama, kadangi esu kun. P. Gaidą įsakmiai prašęs *bažnyčios* nekeisti *bendrija*. Be abejo, kiekvienas turi savo pomėgių, dėl kurių galynėtis vargu ar bebūtų prasmės. Tačiau kai asmeninis pomėgis pradeda virsti visuomeniniu įpročiu, privalu pasvarstyti, ar iš tikro anas pomėgis yra tokio svorio, jog būtų siūlytinas ir priimtinas. Kol *bažnyčios* vengė tik „Tėviškės žiburiai", tol buvo galima į tai numoti ranka. Bet kai šio žodžio pradeda kratytis ir teologiniai veikalai, reikia jau prabilti. O kad *bažnyčia* iš teologinių veikalų gujama, rodo du pastarieji serijos „Krikščionis gyvenime" leidiniai[1], būtent: kun. dr. A. Rubšio „Raktas į Naująjį Testamentą" ir kun. dr. J. Gutausko „Didžiųjų Bendrijos Tėvų mintys". Abu autoriai vietoje *bažnyčios* visur rašo *bendrija*. Tik užsimiršęs kun. Gutauskas kartais pamini dar „Romos bažnyčia" (p. 39) ar „Antiochijos Bažnyčia" (p. 41), vienur šį žodį pradėdamas mažąja, kitur didžiąja raide.

Kodėl *bažnyčia* nepatinkanti, nė vienas iš *bendrijos* šalininkų nėra paaiškinęs nei pagrindęs. Mūsų teologai pakenčia *apaštalą, charizmą* ir *charizmatikus, ereziją* ir *eretikus, eucharistiją* ir *eucharistininkus, krikščionį* ir *krikščionybę, krikštą, kryžių, Kūčias, popiežių, schizmą* ir *schizmatikus, sinagogą* ir *tradiciją, Velykas, vyskupą* ir aibę kitų nelietuviškų religinių terminų. Tačiau jie nekenčia *bažnyčios*! Ar todėl, kad šis žodis yra svetimybė? Bet juk visi čia ką tik minėti žodžiai yra svetimybės, ir ne vieną galima būtų lengvai pakeisti lietuvišku: apaštalą galėtume vadinti pasiuntiniu, charizmą – dovana, eucharistiją – padėka, kryžių – skersiniu arba skersikliu, popiežių – tėvūnu, vyskupą – užvaizdu arba prievaizdu. Betgi tokiu atveju vienaprasmį terminą pakeistume daugiaprasmiu žodžiu ir tuo būdu sujauktume teologines sąvokas bei sampratas. Nes, kaip teisingai pastebi K. Rahneris, „terminologija iš sykio atrodo esanti

[1] *Rubšys A.* Raktas į Naująjį Testamentą, Putnamas, 1978; *Gutauskas J.* Didžiųjų Bendrijos Tėvų mintys, Putnamas, 1979. Cituojant šiuos kūrinius tekste nurodomi puslapiai.

tik nereikšmingas dalykas, iš tikro gi ji dažnai apsprendžia dėmesio linkmę ir praktiniame gyvenime" („Concilium", 1966, Nr. 3, p. 225). Kitaip tariant, terminas kreipia mūsų dėmesį į tai, ką jis reiškia visų pirma kaip žodis. Sakysime: jei eucharistiją pavadintume *padėka*, tai visas mūsų dėmesys būtų nukreiptas į dėkojimą. Tuo tarpu šv. Mišios yra ne tik dėkojimas, bet ir – net visų pirma – *auka*. Gi žodyje *padėka* aukos negirdėti, todėl šis žodis mūsų dėmesio į aukojimą nė nekreipia. Religinių terminų kitimas visados reiškia teologijos kitimą: vienas teologinis pradas naujame termine persisveria kito prado naudai ar nenaudai. Kas popiežių vadintų *tėvūnu* (papa), tas pabrėžtų, tiesa, jo tėviškumą (tai šiandien visų pripažįstamas vadinamasis „meilės primatas"), bet išleistų iš savo sąmonės popiežiaus valdomosios ir mokomosios galios pilnybę, kadangi žodis tėvūnas nei galios, nei tiesos atžvilgio savyje neturi. Tas pat atsitiktų, pavadinus vyskupą *prievaizdu*: kunigystės pilnybė čia dingtų, o iškiltų aikštėn tik prižiūrimasis vyskupo vaidmuo. Štai kodėl „Tavo įsčių vaisius Jėzus" nėra tas pat, kas „Tavo Sūnus Jėzus" (Jėzus yra ir Juozapo sūnus, ir „žmogaus sūnus", ir Dievo Tėvo Sūnus); „neleisk mūsų gundyti" nėra tas pat, kas „ir nevesk mūsų į pagundą": visur čia slypi kitoks požiūris ir tuo pačiu kita teologija.

Šios pastabos padės mums įvertinti ir *bendriją* kaip *bažnyčios* pakaitalą.

II

Bažnyčia mūsų kalboje, kaip ir daugybėje kitų, turi dvi prasmes: ji reiškia skirtiną *pastatą*, kuriame krikščionys garbina Dievą, ir ji reiškia pačią garbinančiąją *bendruomenę*, turinčią savą sąrangą, savą kultą, savą mokslą, savą teisę. Nekrikščionių šventyklų nevadiname *bažnyčiomis*: tai sinagogos, pagodos, mečetės. Taip pat nevadiname bažnyčia nė nekrikščioniškųjų religinių bendruomenių, pavyzdžiui, islamo ar budizmo, ar induizmo išpažinėjų. Žodis *bažnyčia* yra mūsų kalboje ypatingai sujungtas su tikėjimu į Kristų kaip Dievą: kur Jis nėra tikimas ir garbinamas, ten nėra *bažnyčios* nei kaip pa-

stato, nei kaip bendruomenės. Todėl nors *bažnyčia* yra dviprasmė, tačiau šiame žodyje pastato ir bendruomenės prasmės nestovi šalia viena kitos, o yra suaugusios viena su kita taip ankštai, jog vargu ar būtų galima jas perskirti nesunaikinant anos ypatingos savybės, kuri ir pastatą, ir bendruomenę leidžia lietuviui vadinti bažnyčia.

Bažnyčios prasmės dvilypumo kilmė yra taip pat dvilypė. Du graikiški žodžiai yra davę pradžią pastatui įgyti bendruomenės prasmę, o bendruomenei įgyti pastato prasmę, būtent: *kyriakón* ir *ekklesía*. *Kyriakón* reiškia Viešpaties būstą; *ekklesía* reiškia sueigą. Germanų ir rytinių slavų kalbos tiek pastatą Dievui garbinti, tiek pačią garbinančiąją bendruomenę pavadino *kyriakón* vediniais: vok. *Kirche*, angl. *church*, oland. ir dan. *kerk*, rus. ir ukr. *cerkov*. Romanų kalbos toms pačioms dviem sąvokoms pasirinko žodį *ekklesía*: lot. *ecclesia*, pranc. *église*, isp. *iglesia*, ital. *chiesa*. Mūsų *bažnyčia* priklauso pirmajai grupei, tačiau ji yra ne graikiškojo *kyriakón* vedinys, o jo slaviškasis vertinys: *božnica* – vieta, kur buvoja Dievas (*Bog božij*). Sulietuvintas yra šis žodis pagal tarminę (ne slaviškąją!) priesagą *-nyčia* pavyzdžiu tokių žodžių, kaip *arklinyčia* (arklidė), *druskinyčia* (druskinė), *varpinyčia* (varpinė), *vištinyčia* (vištidė)[2]. Šios priesagos vediniai paprastai žymi *vietą*, kurioje kas nors buvoja (arkliai, karveliai, vištos...), arba *indą*, kuriame kas nors laikoma (druska, sviestas...). Ir štai čia staiga suvokiame, kodėl žodis *bažnyčia* tinka tiek pastatui, tiek bendruomenei: abu jie yra Viešpaties buvojimo vieta arba būstas. Pagal krikščionių tikėjimą Dievas gyvena ne tik Švenčiausiajame Sakramente, laikomame tam tikrame inde bei tam tikrame pastate, bet ir į Jį tikinčiųjų bendruomenėje Šventosios Dvasios būdu. Kristui įžengus dangun, tikinčiųjų bendruomenė neliko našlaitė; ji gavo „kitą Globėją", kuris pasiliko joje „per amžius" (plg. *Jn 14, 16*). Tarp Kristaus buvimo Švenčiausiajame Sakramente (pastato prasme) ir to paties Kristaus buvimo tikinčiųjų bendruomenėje per Šventąją Dvasią nėra esminio skirtumo: tai tik būsenos

[2] Plg. Lietuvių kalbos gramatika, Vilnius, 1965, t. 1, p. 403.

skirtumas. Šį tad Dievo dvejopą *būstą* kaip tik ir nusako žodis *bažnyčia*, būdamas pajėgus nešti savimi abi prasmes – net geriau negu romaniškasis *ecclesia – sueiga*, kadangi *sueiga* pati savimi būsto nereiškia. Tačiau kadangi Dievas yra ten, kur sueina du ar trys Jo garbintų, todėl *ecclesia* galėjo būti pritaikyta ir pastatui, į kurį tikintieji sueina ir kuriame yra laikomas Švenčiausiasis Sakramentas.

Istoriškai žiūrint, *bažnyčia* kaip slaviškas *kyriakón* vertinys yra labai senas. Jį randame jau Nestoro kronikoje (apie 1110 m.); jis yra senosios gudiškosios kilmės, į gudų kalbą patekęs greičiausiai per bulgarų kalbą iš makedoniečių tarmės, kuria šv. Kirilas paruošė slavams liturgines knygas ir Šventąjį Raštą (IX a.). „Lietuvių kalboje, – kaip rašo Lietuvių enciklopedija, – *bažnyčia* yra įsigalėjusi nuo prieškrikštinių Lietuvos laikų"[3]. Istorikai tvirtina, kad „Mindaugas pastatė katedrą"[4]; kad Trakuose ir Kaune „iš anksčiau turėjo būti bažnyčios"[5]. Trumpai tariant, bažnyčių Lietuvoje jau būta prieš Vytauto–Jogailos krikštą. O esant pastatams, būta, be abejo, ir jų *pavadinimo*, atėjusio tikriausiai iš Didžiosios Kunigaikštystės raštinės, vartojusios anuo metu kaip tik senąją slavų kalbą, bet gerokai sugudintą ir net sulietuvintą[6]. Tad žodis *bažnyčia* yra mūsų kalboje įsipilietinęs mažų mažiausiai jau prieš 700 metų. Ar tad galėtume tokį seną žodį, virtusį aiškiu terminu ir turintį aiškią prasmę, pakeisti retai vartojama daugiaprasme *bendrija*?

III

Kas yra *bendrija*? „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas"[7] teikia šį žodį dviem prasmėm: 1) kokio nors bendro tikslo siekiantis susivienijimas ir 2) draugija, draugystė. Tačiau nė viena prasme šis žodis *šiandien* nėra vartojamas nei šnekamojo-

[3] Lietuvių enciklopedija, t. 2, p. 304.
[4] *Gidžiūnas V.* Cit. iš: Lietuvių enciklopedija, t. 15, 131–132.
[5] *Ivinskis Z.* Lietuvos istorija, Roma, 1978, p. 289–290.
[6] Plg. Lietuvių enciklopedija, t. 15, p. 597.
[7] Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, Vilnius, 1972, p. 77.

je, nei rašomojoje kalboje: bendro tikslo siekiantį susivienijimą *dabar* vadiname *bendrove*, o kurią nors draugiją (pvz., moterų, blaivininkų, pavasarininkų...) – *draugija*; gi susidraugavimą kaip vidinį ryšį – *draugyste*. Tad *bendrija* yra jau atlaikinis žodis. Man atrodo, kad tai yra įvykę dėl dviejų priežasčių. Visų pirma *bendrija* nėra pirminis, o išvestinis žodis, t. y. kito žodžio vedinys, būtent žodžio *bendras* (dktv.), kuris, pasak žodyno, reiškia *bičiulį* arba *draugą* (ten pat). Tuo tarpu savo draugo niekas šiandien nevadina *bendru*, o daugės – *bendre*. Tai irgi yra jau pasenę ir gal tik kai kuriose tarmėse tebevartojami žodžiai. Antra, *bendrija* turi *kompanijos*[8] ir net *gaujos* prasmės, ypač mano tarmėje, labai artimoje literatūrinei kalbai, pavyzdžiui, vagių bendrija, plėšikų bendrija, girtuoklių bendrija arba kompanija. Tos pačios žeminančios ir net niekšiškos prasmės turi ir žodis *bendras*, pavyzdžiui, mušeikos eina į atlaidus su savo bendrais. Tad labai stebėjausi, pirmą kartą užtikęs *bendriją* vietoje *bažnyčios*, ir maniau, kad tai yra tik kalbinis nesupratimas ar nesusipratimas.

Ši apnykusi ir žeminančio pobūdžio turinti *bendrijos* prasmė kaip tik ir neleidžia jai būti tinkamu *bažnyčios* pakaitalu. *Bažnyčia* yra giliai sakralinis terminas, vis tiek ar jis reikštų pastatą, ar bendruomenę. Jokia *pro-fanine* prasme bažnyčia nevartojama – nei kaip pastatas, nei kaip bendruomenė. Kluone galima laikyti šv. Mišias, bet dėl to kluonas nevirsta bažnyčia. Galima iš įvairių į Dievą tikinčiųjų žmonių (budistų, mahometonų, krikščionių) sudaryti tam tikrą draugiją, bet ji anaiptol dėl to nevirs Bažnyčia. *Bažnyčia ir kaip pastatas, ir kaip bendruomenė turi išskirtinę sakralinę prasmę, kuri jai vienai tetinka.* Tuo tarpu *bendrija* iš viso nėra terminas, o tik lietuvių kalbos žodis, kurio prasmė svyruoja nuo susivienijimo ligi gaujos ir todėl be papildinio nieko nesako. Ištarus žodį *bendrija*, tuoj pat kyla klausimas, *kieno* bendrija: šventųjų? vagių? girtuoklių? katalikų? žydų? budistų? Mat visiems šiems susigrupavimams žodis *bendrija* gali būti ir yra tinkamas. Nei išskirtinės, nei tuo labiau sakralinės prasmės jis neturi. To-

[8] Plg. Lietuvių kalbos vadovas, Bielefeldas, 1950, p. 201.

dėl ir galima šio žodžio prasmę jaukti tokiais, sakysime, sakiniais: „Teko dėstyti Bendrijos tėvų raštus" (kun. Gutauskas, p. 19), „Bendrijos tėvai ir rašytojai" (p. 21), „Bendrija ir jos sąmonė" (kun. Rubšys, p. 78), „žydų bendrija augo ir vystėsi" (p. 82.). Be papildinių šie sakiniai yra nesuprantami, kadangi *bendrija* čia vienur reiškia *bažnyčią*, o kitur tik paprastą *bendruomenę*.

Šitoje vietoje pravartu būtų prisiminti vieną St. Šalkauskio pateiktą terminų darybos principą: „Joks įsigyvenęs kalboje žodis negali būti šalinamas iš mokslinės apyvartos be aiškiai pateisinamų priežasčių"[9]. O priežasčių, kodėl reikėtų šalinti *bažnyčią*, paliekant *krikštą, kryžių, Kūčias, popiežių, Velykas*, niekas nėra nurodęs ir vargu ar galėtų nurodyti. Savavališkas keitimas, šiuo atveju lydimas aiškaus nusakralinimo, nieko nepadeda, o greičiau tik kenkia.

IV

Bažnyčios naudai kalba ir kitas St. Šalkauskio principas, būtent: „Iš dviejų naujadarų ar skolinių tas yra priimtinesnis, kuris leidžia padaryti daugiau išvestinių lyčių, visoms kitoms sąlygoms esant lygioms"[10]. Ir štai šiuo atžvilgiu *bendrija* yra žymiai nelankstesnė negu *bažnyčia*. Lietuviškoji *bažnyčios* žodžio lytis mums yra tokia sava, jog net nejučiomis kildiname apsčiai visiškai suprantamų, mūsų kalbos dvasią atitinkančių vedinių: *bažnytininkas, bažnytinis, bažnytiškas, bažnytiškumas, bažnytkaimis. Bažnytininkas* yra tasai, kuris eina bažnyčion, rūpinasi *bažnytiniais* dalykais, stoja už bažnyčios teises; esama *bažnytinių* švenčių, vėliavų; turime *bažnytinę* vadovybę ir saugojame *bažnytinį* autoritetą; gyvename *bažnytiškai*, vadinasi, pagal bažnyčios dvasią (*sentire cum ecclesia*); sprendžiame *bažnytiškumo* santykį su valstybiškumu; laikome *bažnytkaimį* svarbesniu už paprastą kaimą. Tokie sakiniai mums yra tiek įprasti, jog jų pakeisti iš viso neįmanoma ar-

[9] Cit. iš: *Yla St.* Liturginės terminijos klausimu, Putnamas, 1953, p. 90.
[10] Cit. iš: *Yla St.* Ten pat, p. 91.

ba, juos pakeitus, dingsta jų prasmė. Nes *bendrija*, turėdama retoką ir keblią galūnę *-ija*, priklauso tokiai daiktavardžių grupei, kuri beveik neleidžia darytis būdvardinių vedinių, išskyrus vieną kitą išimtį, kaip *galvijinis* pašaras, *serijinis* leidinys, *linijinis* brūkšnys, *premijinis* žymuo[11]. Jei šias išimtis taikytume *bendrijai*, tai būdvardinis jos vedinys skambėtų: *bendrijinė* šventė, *bendrijinė* brolija (tautologija!), *bendrijiniai* įsakymai, *bendrijinė* vėliava, *bendrijinis* autoritetas, *bendrijinė* vadovybė ir t. t. Tačiau niekas šio būdvardžio prasmės nesuvoktų, nepakeitęs jo – bent savo sąmonėje – įprastu būdvardžiu *bažnytinis*. Gi būdvardžio galūnės *-iškas* žodis *bendrija* iš viso turėti negali. Daugelis gieda *bažnytiškai*, betgi niekas negieda *bendriškai* ar *bendrijiškai*. Daiktavardiniai *bendrijos* vediniai, atitinką bažnytininką ar bažnytiškumą, taip pat yra neįmanomi: lietuvių kalboje negali būti *bendrijininko* ar *bendrijiškumo*, o tik *bendrininkas* ir *bendriškumas*, kurie tačiau reiškia visai ką kita, kadangi yra ne *bendrijos*, o *bendro* (dktv.) vediniai. Nejaugi uolų bažnyčios narį vadinsime *bendrininku* tarsi kokios akcinės bendrovės dalyvį?

Šis morfologinis *bendrijos* skurdumas ir padaro, kad, vartojant *bendriją* vietoje *bažnyčios*, dažnas minėtų teologinių veikalų sakinys virsta tautologija: *idem per idem*. Pavyzdžiui: „Dievo Tautos Bendrija" (kun. Rubšys, p. 32) – tarsi tauta nebūtų bendrija; „pereidama iš sąjūdžio į organizaciją, Bendrija pasikeitė iš pagrindų" (p. 24) – juk tiek sąjūdis, tiek organizacija yra taip pat bendrijos; „Bendrija, aiškindama žydijos raštus, turėjo tiesiogią (pastaba: žodžio *tiesiogus, -i* nėra; yra tik *tiesioginis, -ė*. – *A. Mc.*) įtaką savo savimonei kaip Tikėjimo Bendrija" (p. 26) – gryna tamsios prasmės tautologija. Šį sakinį lietuviškai be jokių įmantrybių nusakytume: „Bažnyčia, aiškindama žydijos raštus, turėjo tiesioginės įtakos savo savimonei kaip tikėjimo bendruomenė" – ir būtų viskas aišku. Kun. Gutausko knygos skyrelis „Kristus Bendrijoje ir Bendrija Kristuje" (p. 173–174) yra tikras tautologinis cirkas, kurio šuolius galima suvokti, tik *bendriją* atvertus

[11] Plg. Lietuvių kalbos gramatika, t. 1, p. 573.

į *bažnyčią*: pakaitalą (*bendrija*) čia galima suprasti tik pakeistojo (*bažnyčia*) pagalba. Tai blogas ženklas! Sakysime: galima būtų *automobilį* pakeisti žodžiu *savijudis*. Tačiau sakinį „mačiau šiandien gražų savijudį" būtų galima suprasti, tik paaiškinus, jog *savijudis* čia reiškia automobilį, o ne karvę, ar arklį, ar avį, ar galop žmogų, kuriems *savijudis* irgi visiškai tinka – net geriau nei automobiliui. *Bendrija* priklauso šios rūšies pavadinimams ir todėl privalo būti laikoma terminu nevykėliu.

V

Vargšė ta mūsų *bažnyčia*! Jos nemėgo ir arkivyskupas J. Skvireckas, pastarajame savo „Naujojo Testamento" (Stutgartas, 1947) leidime mėgindamas pakeisti ją *eklezija*, o jos kankinius – *martirais*. Tačiau arkivyskupas nenujautė, kad lietuvių kalboje neįsipilietinusios svetimybės esti vartojamos norint ką nors pažeminti bei paniekinti. Dr. Jonas Šliūpas, puldamas savo kalbose bažnyčią bei jos atstovus, visados sakydavo „mūsų monachai", „parochai ir jų šeimininkės", „Lietuvos kleras" ir t. t. (tai yra tekę man pačiam girdėti). Į šią patyčių eilę įsirikiuoja ir „eklezijos ir martirai".

Dabar krypstame į kitą kraštutinybę. Tiek arkivyskupas J. Skvireckas, tiek dabartiniai *bendrijos* šalininkai vengia *bažnyčios*, kadangi ji esanti slavybė. Bet ar slavybė yra blogesnė už graikybę, anglybę, ispanybę ar vokietybę? Pats gyvenimas gražiai pasijuokia iš tokio kai kurių teologų uolumo. Peršame vengti *bažnyčios*, o be jokios atodairos vartojame savo raštuose tokius kalbinius „perliukus", kaip *atrakcija, dekada, demokratizacija, desperacija, egzilis, interakcija, konvergencija, objektyvizuotis, paradoksalus, sekvencinis* ir aibę kitų kitokiausių. Net ir minėtų teologų raštai mirgėte mirga svetimybėmis. „Egzegetiniai istorinės ir dogmatiškai spekuliatyvinės pastangos užleido pirmą vietą kulto asketiškiems reikalavimams", – rašo kun. Gutauskas (p. 56). Viename sakinyje šešios svetimybės! Kodėl tad jame negalėtų išsitekti ir septintoji (*bažnyčia*)? Šiuo atžvilgiu žengiame atžagariomis: užuot viję besibrau-

nančias į mūsų kalbą *dabartines* svetimybes, pradedame kėsintis į tokius žodžius, kurie yra tiesiog įaugę į mūsų kalbos kūną kaip istorijos palikimas.

Kalbai gryninti reikia kalbinės nuojautos arba vadinamojo *kalbos jausmo*. Vienos gramatikos ar vieno žodyno čia nepakanka. Nėra jokios abejonės, kad *bendrija* yra mūsų kalbos lobio dalis. Tačiau šis žodis savo prasme yra tiek suaugęs su žmoniškuoju būviu *užu* šventyklos (*pro-fanum*), jog šventyklai kaip Viešpaties būstui reikšti jis iš tikro netinka. *Sakralinis skolinys gali būti pakeistas tik sakralinį pobūdį turinčiu dariniu, vediniu ar jau esamu žodžiu.* Kitaip darkytume religinę kalbą. Savo ginče su Msgr. Kl. Razminu liturginės terminologijos klausimu kun. St. Yla teisingai yra pastebėjęs: „Didesnis žodžio prasmės pakitimas keistų religinį turinį ir klaidintų tikinčiuosius"[12]. *Bendrijos* atveju tikrai taip ir yra. *Bendrija* neturi savyje *Dievo*, kurį turi ir graikiškas *kyriakón* (*Kyrios* – Viešpats), ir slaviškas *božnica* (*bog* – Dievas). Užtat *bažnyčia* yra net labiau sakralinė negu *eklezija*, kurią mums buvo siūlęs arkivyskupas J. Skvireckas. Nepriėmę *eklezijos*, dabar esame gundomi priimti *bendriją*, nesuaugusią su Viešpaties būstu nei prasmiškai, nei istoriškai. Bet atsispyrę *eklezijai*, manau, atsispirsime ir *bendrijai*. Tik nuostabu, kad ši pagunda mums yra kaišiojama teologų, kurių pašaukimas kaip tik būtų saugoti tai, kas jiems patikėta.

Priedas – mįslė: Bendrijos tėvūnas paskyrė prievaizdą, o šis, talkinamas dviejų seniūnų, pirmininkavo padėkos puotai.

Kas įspės, *koks* įvykis čia aprašomas?

[12] Cit iš *Yla St.* Liturginės terminijos klausimu, p. 6.

GIMTOJI KALBA LITURGIJOJE

Teologinė kalbinių pakaitų vertė[1]

I

Manieji straipsniai (plg. „Draugas", 1982, Nr. 37, 42 ir 48) ryšium su prelato L. Tulabos *Naujojo Testamento vertimu* (Roma, 1979) ir keletas smulkesnių pastabų religijos bei kalbos reikalu (plg. „Aidai", 1982, Nr. 2) yra pasiekę liturginę Lietuvos komisiją ir sudominę jos bendradarbius. Į juos atsiliepė kun. V. Aliulis, Lietuvos vyskupijų liturginės komisijos pirmininkas, painformuodamas mus apie šios komisijos darbus bei vargus ir prašydamas pastabų bei patarimų. Iš jo sužinome, kad „jau keliolika metų pasaulyje veikia trys lietuvių liturginės komisijos: Lietuvoje, JAV ir Romoje" (p. 364). Kodėl net *trys* ir koks tarp jų santykis ar darbo pasidalijimas, straipsnyje nerašoma. Rašoma tik, kad „pagrindinė atsakomybė už liturginių tekstų bet kuria kalba parengimą tenka metropolijos – tautos kamieno krašte veikiančiai komisijai" (ten pat), mūsų atveju taigi *Lietuvos* komisijai.

Be abejo, tai tik formali šių komisijų veiklos pusė. Tačiau *kas* kuria lietuviškuosius liturginius tekstus *praktiškai*? Atsakomybė prieš Vatikaną mums yra mažesnės svarbos dalykas, nes kalbos atžvilgiu Vatikanas – tai mes patys: mes gi liturginius tekstus gaminamės ir mes patys juos tvirtiname.

[1] Šis straipsnis buvo parašytas tuoj pat pasirodžius kun. V. Aliulio straipsniui „Sveikintinas rūpinimasis liturgijos kalba" („Aidai", 1982, Nr. 5; toliau tekste santrumpa *Al*), tačiau dėl ilgai trukusių autoriaus negalių nebuvo įmanoma jo paruošti spaudai. Kaip jo tęsinys, jei aplinkybės leis, turėtų eiti aprašas lotyniškųjų maldų vertimo apskritai ir lietuviškojo (kun. A. Liesio) psalmių vertimo sklaida.

Todėl čia ir klausiame: kas juos gamina ir kas už juos atsako – ne prieš Vatikaną, o prieš mūsų kalbos dvasią? Vatikanui juk vis tiek, jei mes savo naujajame mišiole „gėrimės Tavo malonės *pradmenimis*" (p. 78). Bet *mums* ne vis tiek, kadangi mes nesuprantame, kas yra tie "malonės pradmenys" ir todėl negalime jais nė gėrėtis. Vatikanui taip pat vis tiek, jei mes tame pačiame mišiole kalbame: „Tu mano Sūnus, *pagimdęs esu Tave šiandien*" (p. 74). Tačiau *mums* ne vis tiek, nes joks lietuvis *šitaip* nekalba: jis paprasčiausiai taria „pagimdžiau", nekeldamas žodžio „šiandien" į sakinio galą. Tokių pavyzdžių liturginiuose tekstuose pilna.

Kartu su jais kyla ir pagrindinis klausimas: kas taria *galutinį* žodį oficialiai skelbiant liturginius tekstus ir mus įpareigojant *viešai* jais naudotis? Sakysime, spaudoje buvo pranešta, kad išeivijoje mišiolas jau atspausdintas ir kad jo tekstą „pateikė Lietuvos vyskupijų liturginė komisija", o „redagavo tėv. Vytautas Zakaras OFM" (Al, p. 365). Tačiau ką gi reiškia *pateikė*: pasiūlė projektą ar galutinį tekstą? Privalomą tekstą ar tik apmatus? Ir ką čia reiškia *redagavo*: taisė? kai ką vertė iš naujo? pertvarkė sakinius bei stilių? paruošė techniškai spaustuvei? Santykis tarp teksto autoriaus ir jo redaktoriaus turi būti aiškus, kad vėliau, aptariant tekstą, būtų žinoma, kas gi iš tikrųjų yra už jį atsakingas ir į ką kreipti savas pastabas.

Tai nėra kažkoks atsajus reikalavimas. Jis turi didžios praktinės reikšmės. Pavyzdžiui, šv. Pauliaus Laiško galatams eilutė *prósopon theós anthrópou oú lambánei* (2, 6; plg. *Apd 10, 34*) į visas man prieinamas kalbas, taip pat senojoje ir naujojoje vulgatoje, yra išversta: „Dievas nežiūri žmogaus rango". Tuo tarpu kun. Č. Kavaliausko vertime, redaguotame kun. V. Aliulio, ši eilutė skamba: „Dievas nėra [žmonėms] *šališkas*". Katras tad čia nutolo nuo teksto minties bei prasmės: vertėjas ar redaktorius? Nes žodis „šališkas" lietuviškai reiškia neobjektyvus, nenoris ar nepajėgiąs teisingai spręsti (vok. *befangen*, prnc. *partial*); pavyzdžiui, kai kurie teismo nariai esą šališki, tad gynėjas reikalauja pakeisti juos kitais. Gi šv. Paulius čia kalba apie Jeruzalės bažnyčios vyresniuosius (*dokoūntes*), kurie jam nepagelbėję, kurių rango betgi jis nenoris minėti, kai gynęs graikų krikščionis nuo žydų reikalavimo apipjaustyti

(plg. *Gal 2, 1–10*): Paulius laimėjęs, nors ir būdamas Jeruzalėje be jokio rango, kadangi Dievas nežiūrįs žmogaus rango (gr. *prosópon* – išvaizda, visuomenėje rangas).

Taip yra su visais tiek Šventojo Rašto, tiek liturgijos tekstais. Kas nulemia tokias pakaitas? Ir kokia galia? Vėl gana būdingas pavyzdys. Ankstesniame tėvelių jėzuitų išleistame, tačiau JAV liturginės komisijos paruoštame lietuviškame mišiole (Bostonas, 1967), konsekruojant vyną buvo sakoma: *„bus pralietas"* (p. 426) – visais atžvilgiais vykęs ir tikrai lietuviškas posakis. Gi dabartiniame išeivijos mišiole anas posakis jau pakeistas grynu dalyviu *„išliejamas"*, neišlaikančiu kritikos nei gramatiškai (turėtų būti *liejamas*)[2], nei semantiškai (turėtų būti *praliejamas*), nei teologiškai (turėtų būti *bus pralietas*, nes Kristus savo kraują praliejo tik vieną vieninteli kartą (plg. *Hbr 7, 27; 9, 25–28*). Kas tokį nevykusį žodį į šv. Mišių tekstą įvedė ir kodėl? Argi sunku buvo dirstelėti į „Dabartinės lietuvių kalbos žodyną" ir palyginti žodžių *išlieti* ir *pralieti* semantiką[3]? Ar jau taip greitai pamiršome mūsų gavėnios giesmes „O Dieve Tėve" ar „Alyvų darželyj", kuriose mirga posakių: „kraują dieviška *praliejai*", „krauju *pralietu*", „kraujo *praliejimą*"? Kas tad yra atsakingas už tą nevykėlį „išliejamas": mišiolo redaktorius ar Lietuvos liturginė komisija?

Taigi ne be pagrindo esu anksčiau pageidavęs: ar negalėtų bent tos dvi užsieninės liturginės komisijos (JAV ir Romos) pasistengti, „kad Dievo tauta kiek iš anksto patirtų, kokiais žodžiais bei posakiais jai siūloma melstis"[4]. Ligi šiol niekas tikinčiųjų neklausė, ar tas bei kitas *lietuviškas* liturginis tekstas būtų jiems priimtinas. Mes gauname į rankas jau gatavą tekstą be jokio pritarimo ar nepritarimo, be jokios skaitytos ar girdėtos kritikos, be jokio paaiškinimo ar pagrindimo. Juk kas gi, sakysime, gali susigaudyti, kas yra tas „įžangos priegiesmis" (lietuvių kalbos žodynas „priegiesmiu"

[2] Plg. Lietuvių kalbos gramatika, Vilnius, 1971, t. 2, p. 337. Santrumpa tekste *Gr* nurodant tomą ir puslapį.

[3] Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, Vilnius, 1972, p. 241, 593.

[4] *Maceina A.* Cit. iš: „Aidai", 1982, Nr. 2, p. 132.

vadina *refreną*, tokį dažną mūsų dainose, pavyzdžiui, vai lylia, lylia; vai kū-kū ir kt.[5]), ta „atliepiamoji psalmė", tas „komunijos priegiesmis"? Gi kai vėliau kas nors taria to ar kito teksto atžvilgiu nepatenkintą žodį, tai šis žodis pravardžiuojamas arba kaip *kategoriškas* (kun. V. Aliulis), arba kaip *dogmatiškas* (prel. L. Tulaba), tarsi primesti tikintiesiems tekstus iš aukšto nėra nei kategoriška, nei dogmatiška.

Visa tai miniu todėl, kad esu atsidūręs keblioje padėtyje. Kun. V. Aliulis, pripažindamas, jog „liturginės kalbos kūrimas ir ugdymas – labai atsakingas uždavinys" (Al, p. 365), prašo „pasaulio lietuvių katalikiškąją visuomenę" (ten pat) patarimų bei pabarimų. Dar daugiau: jis viešai kreipiasi tiesiog į mane: „Būtume labai dėkingi ir gerbiamam prof. Maceinai, jeigu jis kokia nors proga bei forma pareikštų, kurioms mūsų išleistų knygų kalbos bei stiliaus ypatybėms pritaria, kad jomis neabejotume ir toliau remtumės" (ten pat). Niekad nesu atsakęs savo paramos kieno nors raštams. Jau Lietuvoje esu peržiūrėjęs (kartu su Kaz. Bauba, puikiu stilistu) tris tomus vieno kunigo pamokslų; esu stilistiškai patalkinęs savo buvusiam rektoriui prel. J. Naujokui leidžiant jo knygas apie šv. Mišias; tremtyje esu taisęs ne vieną straipsnį jaunųjų mūsų spaudos bendradarbių. Tačiau visi šie darbai buvo *rankraščiai*. Gi liturginių rankraščių nesu regėjęs nė iš tolo – nei Lietuvoje paruoštų, nei tremtyje ruošiamų. Kokiu tad atžvilgiu manoji parama būtų įmanoma? Ateičiai? Galimas daiktas. Bet ar mūsų sąlygomis – tiek Lietuvoje, tiek svetur – esama vilties, kad sulauksime antrosios liturginių tekstų laidos? Be to, juk pakeistuosius tekstus, jei neklystu, reiktų vėl tvirtinti. O tai nelengvas dalykas, kai veikia net trys liturginės komisijos.

II

Svarbiausia betgi sunkenybė liturginei kalbai augti yra *pasauliškių abejingumas liturginiams tekstams*. Į mano trumpą pastabą, kad, kunigui sveikinant žmones žodžiais „Viešpats su

[5] Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, p. 606, 607.

jumis", atsakyti atkištinus „ir su tavimi" yra stačiokiška, kun. V. Aliulis atsiliepia: „Tikintieji nieko nederamo jame nejunta" (Al, p. 365). Tuo paliečiama ir net iš naujo atveriama – visai nenoromis – labai sena ir labai skaudi mūsų liturgijos žaizda. Argi mūsų tautos istorijoje yra pasauliškiai kada nors jautę ką nors netinkamo religinėje mūsų kalboje? Kai dvasiškiai sakė „pakūta", mes „pakūtavojome"; kai jie sakė „spaviedis", mes „spaviedojomės"; kai jie sakė „gavėnia", mes „gavėjome". Teisingai prel. J. Laukaitis (ne koks pasauliškis!) kitados rašė: „Žymiausia dalis svetimybių yra lietuvių kalboje atsiradusi per Bažnyčią"[6]. Dar daugiau! Prel. J. Laukaitis įspėja dvasiškius, kad „kalbos darkymas" yra „nupelnytai pajuokiamas, o artimoje ateityje bus ir visai nebepakenčiamas" (ten pat). Prel. J. Laukaitis kreipiasi tiesiog į kunigų sąžinę: „Kunigų tad šventa priedermė ir patiems gerai mokėti lietuvių kalbą, ir gražų to mokėjimo pavyzdį per bažnyčią rodyti visai lietuvių tautai... Kiekvienam kunigui labai pravartu, net būtina sekti mūsų bendrinės kalbos pažangą" (ten pat). Šie žodžiai yra parašyti 1938 metais, tačiau jie tinka – tiesiog raidiškai – ir mūsų tremties dvasiškiams, ir visų trijų liturginių komisijų nariams. Blogiausia yra tai, kad šiuo reikalu nei anais laikais, nei dabar nesisieloja mūsoji hierarchija. Pasak prel. J. Laukaičio, „bažnytinės kalbos terminologija nerūpėjo nei vysk. M. Valančiui, nei vysk. A. Baranauskui", šiems didiesiems mūsų literatūros šulams (ten pat, p. 85). Pasauliškiai čia nieko negalėjo nei jausti, nei daryti. Kai dvasiškiai liepė mums melstis „Tėve mūsų, kurs esi *danguose*", mes ir kartojome „danguose". Tas pat yra ir dabar. Kai dvasiškiai „Pelenų dieną" vadina „pelene", mes ją irgi taip vadiname ar vadinsime, nors mūsų sąmonėje ir slypi gilus *pelenės kaip pasakų didvyrės* vaizdas. Gi vėliau, pradėjus liturginę lietuvių kalbą valyti pačių dvasiškių pastangomis (kun. K. Jaunius, prel. J. Laukaitis, vysk. P. Karevičius), įsigalėjo maišatis, trukusi dešimtmečius ir tebetrunkanti lig šiol – tiek Lietuvoje, tiek tremtyje, kaip tai rodo išleistos

[6] Cit. iš: *Ylа Sl.* Liturginės terminijos klausimu, Putnamas, 1953, p. 88.

liturginės knygos (apeigynas, psalmynas, mišiolas). Štai paprastutis visiems žinomas pavyzdys.

Mes turime du tos pačios šaknies, bet ne tos pačios reikšmės veiksmažodžius: *melsti* ir *melstis*. „Melsti" reiškia nuoširdžiai bei įtaigiai ką nors ko prašyti arba maldauti, pavyzdžiui, melsk Dievą sveikatos. Šis veiksmažodis reikalauja dviejų papildinių: galininko (Dievą) ir kilmininko (sveikatos), be kurių pats vienas jis darosi beprasmis, kadangi tokiu atveju nežinia nei *ką* maldaujame, nei *ko* prašome. Mūsų liturginėje kalboje dažnai girdimas posakis „melski už mus" semantiškai iš tikro reiškia „prašyki mūsų vietoje" – taip lygiai, kaip posakiai „padirbėk už mane", „užmokėk už mane", „nuvažiuok už mane", vadinasi, atlik ką nors vietoje manęs (Gr 2, p. 648). „Melstis" gi reiškia kalbėti maldą ar maldas arba poteriauti. Šis veiksmažodis nereikalauja jokio papildinio, todėl gali būti ir esti dažniausiai vartojamas pats vienas, pavyzdžiui, nuolatos liturgijoje girdimas imperatyvas „melskimės", kaip paraginimas kalbėti tą ar kitą maldą. Tačiau kalbamas maldas galima siųsti Dievop ir *kaip auką už kitą* – mirusį ar gyvą, už asmenį ar bendruomenę; ne *vietoje kito* kaip subjekto, kuris pats privalo melstis, bet *už kitą* kaip dalyvį išganymo vyksme. Šiuo atveju posakis „melskis už mus" semantiškai yra tos pačios prasmės, kaip ir posakiai „kovok už laisvę", „mirk už tėvynę" (plg. Gr 2, p. 647).

Ir štai mūsų litanijose vyksta nuolatinė šių dviejų žodžių maišatis, atsiradusi todėl, kad mūsų liturgistai niekad nepasistengė išsiaiškinti ir suprasti prielinksnio *už* semantikos, kuris kartais reiškia pavadavimą, kartais gi auką. Ten, kur *už* reiškia pavaduoti kitą arba ką nors vykdyti kito vietoje, jis jungiasi savaime su „melsti". O ten, kur *už* reiškia auką, jis tegali jungtis su veiksmažodžiu „melstis". Štai ką mūsų liturginės komisijos yra pražiūrėjusios – ir seniau, ir dabar. Šių dviejų žodžių istorinę maišatį yra aprašęs kun. St. Yla savo jau cituotoje studijoje apie liturginę terminiją (plg. p. 18–21). Jos čia nekartosime. Čia mums tik svarbu, kaip yra *dabar*.

Šiuo metu turime du oficialius litanijų tekstus, paskelbtus „Apeigyne" (Vilnius–Kaunas, 1966), išleistame Lietuvos

liturginės komisijos, kuriai, kaip sakyta, tenka „pagrindinė atsakomybė" (kun. V. Aliulis) už liturginių tekstų kalbą; ir „Liturginiame giesmyne" (Roma, 1981), paruoštame kun. Kaz. Senkaus, išleistame Vokietijos lietuvių katalikų sielovados ir aprobuotame vysk. A. Deksnio kaip hierarchinio vadovo Vakarų Europos lietuviams. Lietuvos „Apeigyne" visose litanijose (Švč. Mergelės, Šv. Juozapo, Visų šventųjų) vartojamas prašymas „melski už mus" (plg. II, 223–250). Tačiau nuoseklumo „Apeigyne" nėra. Šventuosius „Apeigynas" prašo „melskite už mus", bet, ragindamas tikinčiuosius, jau taria: „melskimės už Šventąjį Tėvą", „melskimės už geradarius", „melskimės už mirusiuosius" (plg. II, 251). Atrodo, kad šventieji danguje *nesimeldžia, o tik meldžia; gi* žmonės žemėje tik meldžiasi, bet ne *meldžia*. Tačiau argi negalime melsti Dievą popiežiui sveikatos, kai jis, pavyzdžiui, buvo sužeistas? Argi negalima mirusiems melsti amžinosios šviesos? Žodžių *melsti* ir *melstis* semantika „Apeigyne" yra apversta aukštyn kojomis: litanijose reikėtų *melstis*, o maldavimuose – *melsti*, kadangi juose aiškiai nurodomas ir subjektas (*ką* melsti), ir objektas (*ko* melsti).

Dar nenuoseklesnis yra išeivijos „Liturginis giesmynas": Švč. Mergelės litanijoje jis teikia posakį „melskis už mus" (p. 264–266), o Visų šventųjų litanijoje – jau „melskis už mus" skamba „melskite už mus" (p. 267–268). Gi šv. Mišių maldose „Giesmynas" vėl grįžta prie *melstis*: „Melskitės, broliai ir seserys" (p. 20). Tas pat ir maldose prieš šv. Komuniją: „Melskis už mane, šventųjų Karaliene", „melskis už mane, šventasis Juozapai", „ir jūs, šventieji angelai, melskitės už mane" (p. 257). Kodėl tad tie patys šventieji negalėjo *melstis* ir Visų šventųjų litanijoje? Kam čia ta skirtybė ir kuo ji pagrįsta? Ką visų šių nenuoseklumų bei nelygumų akivaizdoje gali jausti pasauliškis? Ne ką kitą, kaip tik nepasitenkinimą, kad liturginių komisijų dešinė nežino, ką daro kairė. Ši nuoroda į dešimtmečius tebetrunkančią maišatį liturginėje mūsų kalboje nėra nei kategoriška, nei dogmatiška, ir bet koks žurnalistinis „atkirtis" čia būtų tik tuščia pastanga

pridengti mūsų liturgistų nerūpestingumą. Kas, sakysime, pasiims, eidamas bažnyčion sąsiuvinėliais JAV leidžiamą lietuviškąjį mišiolą, negalės kalbėti „Gloria" *garsiai* kartu su tuo, kuris atsineš „Liturginį giesmyną", nes jų tekstai antrojoje „Gloria" dalyje yra visiškai skirtingi. Tai pavyzdys, ką reiškia turėti *tris* liturgines komisijas, kurių vienai Kristus paprastai „sėdi Dievo Tėvo dešinėje" (mišiolas), o kitai tas pats Kristus yra iškilmingai „Sėdintysis Dievo Tėvo dešinėje" ("Liturginis giesmynas"). Ankstesnis mūsų klausimas, *kas* tokius tekstus gamina ir *kas* už juos atsako, šiuo atveju pasidaro ypač aktualus. Katalikų filosofas J. Pieperis yra gražiai pastebėjęs, kad liturginiai tekstai yra „tarsi didingi poezijos ar muzikos veikalai", kurie visados turi būti kartojami taip, kaip jie buvo sukurti[7]. Bet kokie kaitaliojimai gadina veikalą, nes nutolina jį nuo pirmykščio pobūdžio ir tuo pačiu susina jo išgyvenimą tikinčiojo sieloje.

III

J. Pieperio pastaba skatina mus dirstelėti į tokias liturginių tekstų pakaitas, kurios yra jau nebe kalbinės, o *dogminės*; vadinasi, kurios iš filologijos pereina į teologiją. Be abejo, teologinės reikšmės gali turėti ir kartais iš tikro turi net ir kalbinės pakaitos. Būdingas šiam reikalui pavyzdys yra mūsų mišiole pakeistas „Gloria" pabaigos vertimas: *Jesu Christe cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris*. Anksčiau šiuos žodžius vertėme: „Jėzau Kristau su Šventąja Dvasia Dievo Tėvo garbėje"[8]. Nūnai liturginė komisija (kuri, nežinia!) žodį *garbėje* pakeitė žodžiu *garbei*; net ne patį žodį, o tik jo linksnį: padėties vietininką čia užėmė paskirties naudininkas. Bet kaip tik tuo pakito visa *teologinė* šio sakinio prasmė. „Jėzau Kristau su Šventąja Dvasia Dievo Tėvo *garbei*" yra teologiškai anaiptol ne tas pat, kas ir „Jėzau Kristau su Šventąja Dva-

[7] *Pieper J.* Angemessenes und Unangemessenes // „Internacionale katholische Zeitschrift", 1973, Nr. 3, p. 268.

[8] Plg. *Yla St.* Sveika, Marija // Mažasis maldynas, Putnamas, 1952, p. 134.

sia Dievo Tėvo *garbėje*". Tarti *Tėvo garbėje* reiškia išpažinti Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios asmenų didybės (majestas) *lygybę*, kuri yra Bažnyčios dogma, mūsų reiškiama prefacijos žodžiais: *et in majestate adoretur aequalitas*. Tarti *Tėvo garbei* reiškia nepripažinti nei Sūnui, nei Šventajai Dvasiai tos pačios didybės, nes *didybės lygybė išskiria kito asmens garbinimą*. Švenčiausiosios Trejybės asmens negarbina vienas kito, o yra visi *lygiai* garbinami ir visi buvoja toje pačioje garbėje nuo amžių (plg. *Jn 17, 4–5*). Todėl kalbėti, kad Kristus „sėdi Tėvo *dešinėje*" ir kartu tarti, kad jis „su Šventąja Dvasia" būna „Dievo Tėvo *garbei*" yra prieštaravimas. Tai Arijaus klaidos atoaidis, esą Kristus nėra lygus Tėvui (*Deus de Deo*), bet tik aukščiausiasis Tėvo kūrinys, todėl ir galįs bei turįs būti „Tėvo garbei", o ne Jo garbėje[9]. Ar liturginės mūsų komisijos nejautė šio arijaniško atoaidžio?

Jei tad jau kartais net ir kalbinės pakaitos iškreipia teologinę Bažnyčios mintį, tai ką bekalbėti apie pakaitas ištisų liturginių išraiškos lyčių, kurias šimtmečiais Bažnyčia teikė ir kurios dabar vienu plunksnos mostu be jokio pagrindo esti braukomos keičiant jas visiškai kitomis, turinčiomis savaime ir kitokią teologiją. Keisti, sakysime, *laqueos satanae* (velnio žabangos) į „gimtosios nuodėmės pančius" („Apeigynas" I, 13, 30) reiškia velnią nuasmeninti, sutapatinant jį su gimtąja nuodėme, kas aiškiai prieštarauja Bažnyčios mokslui apie žmogaus puolimą bei gimtosios nuodėmės pasėkas. Velnias nėra kažkokie bendriniai nuodėmės pančiai, ir gimtoji nuodėmė neišsise-

[9] Posakis „Tėvo garbėje" yra į „Gloria" paimtas iš šv. Pauliaus Laiško filipiečiams: *Hotí Kyrios Jesoús Cristós eis dóxan theoū patrós*, kurį šv. Jeronimas išvertė: *Quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris*. Mat, pastebi vokiečių teologas G. Heuderis OCD, graikiškas prielinksnis *eis* tiek klasikinėje, tiek vėlesnėje šnekamojoje kalboje (*koinė*) dažnai atstoja prielinksnį *en* ir reiškia *padėtį*, o ne paskirtį (plg. „Internationale katholische Zeithschrift", 1982, Nr. 3, p. 277). Tą pačią formą (*in gloria*) vartoja ir šv. Ambrozijus savo himne „Te, Deum, laudamus"; šią vietą Lietuvos liturginės komisijos „Apeigynas" išvertė teisingai: „Tėvo garbėje" (II, 45). Kaip liturginę keistybę reikia paminėti, jog ankstesnis lietuviškasis mišiolas (1967 m.) ir dabartinis kun. K. Senkaus paruoštasis „Liturginis giesmynas" (p. 17) posakį *„in gloria – garbėje"* visiškai išleidžia. Kodėl?

mia velnio žabangomis, kurias jis spendžia ir po Krikšto. Dogma visados yra liturginių tekstų mastas bei prasmė. Todėl dogminis apdairumas yra visų liturgistų pareiga.

Tokio apdairumo kaip tik ir pasigendame keičiant tikinčiųjų ankstesnį atsakymą „ir su tavo dvasia" į dabartinį banalų, nudėvėtą, kiekvieno ir kiekviena proga vartojamą atkištinį posakį „ir su tavimi". Kas jį sumanė ir į liturgiją įvedė, nežinia. Bet jį randame jau „Apeigyne" (1966), išleistame Lietuvos liturginės komisijos, ir senesniajame mišiole (1967), paruoštame JAV liturginės komisijos. Anksčiau cituotame straipsnyje kun. V. Aliulis klausia, kodėl šitoks atsakymas yra nevykęs (plg. Al, p. 365). Visų pirma todėl, kad jis neturi pagrindo Šventajame Rašte, kaip kad jį turi atsakymas „ir su tavo dvasia". Šv. Paulius, baigdamas savo Antrą laišką Timotiejui, atsisveikina su juo žodžiais: *Ho Kyrios metà toũ pnématos sou*, kuriuos ir senoji, ir naujoji vulgata verčia pažodžiui: *Dominus cum spiritu tuo* (*2 Tim 4, 22*). Iš šio, ir kitų šv. Pauliaus laiškų (plg. *Gal 6, 18; Fil 4, 23; Fm 25*) posakis „ir su tavo (arba jūsų) dvasia" buvo perimtas į liturgiją ir yra bažnytinės tradicijos paliudytas nuo pat seniausių laikų[10]. Tai pabrėžiu todėl, kad Šventojo Rašto ir liturgijos santykį mes vis labiau darome atvirkščią, negu jis iš tikro yra ir privalo būti: *„ne liturginiai tekstai apsprendžia Šventojo Rašto tekstus, bet Šventasis Raštas įtaigauja visą liturgiją"*. Jis teikia tikinčiųjų bendruomenei atsakymų bei ženklų; liturgijoje esantys ženklai yra visų pirma bibliniai ženklai" (*HL I, 129*). Štai kodėl „laikai, pasak liturgijos žinovų, kurių metu buvo dingusi biblinė prasmė, nėra sukūrę jokios ypatingesnės liturgijos; priešingai, jie pasiklydo dirbtinėse alegorijose bei pritaikymuose" (ten pat). Tokiu keliu dabar pradedame eiti ir mes. Apsisprendus Lietuvos ir JAV liturginėms komisijoms už atsakymą „ir su tavimi", Naujojo Testamento vertėjas kun. Č. Kavaliauskas ar jo redaktorius kun. V. Aliulis „pataisė" ir šv. Pauliaus atsisveikinimą tiek su Timotiejumi, tiek su Filemonu, abiejose vietose

[10] Plg. *Martimort A. G.* Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg/Br., 1969, t. 1, p. 9; santrumpa tekste *HL*.

išbraukdami „su dvasia", o *dvasios* vietoje brukdami „su tavimi" (plg. 2 *Tim* 4, 22) arba „su jumis" (*Fm* 25). Kokiu objektyviu *pagrindu* ir kokia subjektyvia *galia* tai daroma? Kaip pasitikėti Naujojo Testamento lietuviškuoju vertimu, jei jo autoriai savus posakius deda į apaštalo lūpas? R. Guardini yra gražiai pastebėjęs, kad liturgijoje „atskiras žmogus turi atsisakyti mąstyti savas mintis ir eiti savais keliais"[11]. Mes gi elgiamės priešingai ir *savus* dirbtinius posakius primetame tikintiesiems, sprausdami juos net į Šventojo Rašto tekstą.

Antra. Kun. V. Aliulis klausia, kodėl tikinčiųjų atsakymas kunigui „ir su tavimi" esąs *grubus* (Al, p. 365). Ogi todėl, kad *jis neturi kreipinio*. Juk jei kas nors prie vaišių stalo linki mums laimės ar džiaugsmo, tai mes atsakome jam visados „ir tau, tėveli, mamyte, kaimyne, Jonai, Petrai..." *Joks mandagus lietuvis kreipinio čia nepraleis*. Ir pats kun. V. Aliulis savo straipsnyje mini, jog „į vyskupo pasveikinimą Mišių pradžioje ‚*Pax vobis* – ramybė Jums' atsakome 'ir Tau, ganytojau'" (ten pat), vadinasi, jau *su kreipiniu*. Nes grynas „ir tau" čia iš tikro būtų nebepakenčiamas. Tačiau kodėl kunigo – ne vyskupo – Mišiose atsakyti be kreipinio? Šv. Mišių metu kiekvienas kunigas yra ganytojas, o Mišios yra tokios pat ir kunigo, ir vyskupo. Jei tad liturginės mūsų komisijos užsispirs ir toliau laikytis atsakymo „ir su tavimi", tai tegu jos aprūpina šį atsakymą bent kokiu nors padoriu kreipiniu. Kitaip jis yra ir liks stačiokiškas, ne tik nekuriąs „bendrumo atmosferos Viešpatyje", kaip norėtų kun. V. Aliulis (ten pat), bet tiesiog atstumiąs žmones vieną nuo kito. Net ir mūsų liaudies dainose *kreipinys* yra artumo pagrindas: „Ar aš tau, *sese*, nesakiau". Kodėl liturgistai tai pamiršta?

Svarbiausias betgi klausimas: *kam tokios pakaitos reikėjo*? Kodėl mūsų liturginėms komisijoms atsakymas „ir su tavo dvasia" yra nepriimtinas, nepaisant, kad jį yra pasilaikiusios – bent Europoje, kiek žinau, – visos kitos tautos bei kalbos. Visiems *dvasia* yra priimtina, tik ne lietuviams! Kokiu betgi pagrindu? Pasak kun. V. Aliulio, atsakymas „'ir su tavo dvasia'

[11] *Guardini R.* Vom Geist der Liturgie, Freiburg/Br., 1961, p. 45.

tarytum skaldo žmogų" (ten pat, p. 365). Tai visiška netiesa. Žmogų skaldo ne *dvasia* (*pneúma, spiritus, Geist*), bet *siela* (*psychė, anima, Seele*), nes siela pabrėžia, kad žmogus esąs sudėtas iš dviejų pradų. Gi dvasia visose indoeuropinėse kalbose reiškia *visą žmogiškąją egzistenciją*: jo nusistatymą, jo pažiūras, jo elgseną, jo būseną. Todėl ir kalbame apie Kristaus dvasią, apie pirmųjų krikščionių dvasią, apie gyvenamojo laiko dvasią, apie jaunimo dvasią ir t. t., ir t. t., nė nemanydami čia ką nors skaldą. Atvirkščiai! Tuo kaip tik ir reiškiame ar gyvenimo, ar asmens, ar grupės *visumą* žmogiškojo būvio prasme. Todėl yra visiškai nesuprantama, kodėl liturginės komisijos guja dvasią ne tik iš liturgijos, bet net ir Šventojo Rašto, kaip minėta. Argi šv. Paulius, visur savo laiškuose vartodamas arba *„metatoũ pneúmatos hymõn* – su jūsų dvasia" (*Gal 6, 18*) arba *„metà tou pneúmatos sou* – su tavo dvasia" (*2 Tim 4, 22*) galvojo, esą tuo jis skaldo arba bendruomenę, arba asmenį? Mūsų į materializmą linkusiame amžiuje reiktų dvasią kaip tik pabrėžti, o ne vyti ją šalin, prisidengiant kažkokiais nudėvėtais profaniniais posakiais.

IV

Įsibėgėjus sustoti nelengva. Drįsus išbraukti *dvasią*, kodėl nebraukyti ir kitų liturginių žodžių ar simbolių? Tik pavartykime Lietuvos liturginės komisijos išleistą „Apeigyną": kaip sistemingai, o tuo pačiu ir sąmoningai braukiami iš lietuviškojo teksto žodžiai *Jeruzalė* (I, 53, 162; II, 19 ir t. t.), *Izraelis* (II, 68), *Sionas* (I, 43, 68, 148 ir t. t.); kaip lengvai *tarnas* Možė virsta *vadu* Moze (I, 189), o Petro uošvė – „Palestinos ligoniais" (I, 130)! Atrodo, kad Lietuvos tikintysis, kalbėdamas liturgines maldas, privaląs girdėti ir kažkokias atsajas bendrybes (*„a templo suo... in Jerusalem* – iš savo aukštojo dangaus"; I, 58; *„Rex Israel* – Tu mūsų valdovas"; II, 68), o ne *konkretų* simbolinį ryšį (kiekvienas simbolis yra konkretus daiktas!) su Senojo Testamento daiktais ar įvykiais. Plačiau apie tai gal bus progos pakalbėti kitą kartą. Šį sykį minime tai tik kaip mūsų liturgistų polinkį *niekur* liturginių pa-

kaitų nesibijoti, nepaisant jų nudogminimo, nutradicinimo ar prasmės iškreipimo (argi *tarnas* Mozė yra tas pat kas ir *vadas* Mozė?).

Ši drąsa yra palietusi ir mūsų kasdienes maldas arba poterius: „Sveika, Marija" ir „Tėve mūsų". Iš pirmosios yra išbrauktas *„fructus ventris* – įsčių vaisius", pakeičiant jį „tavo sūnus", o iš antrosios *„et ne nos inducas in tentationem* – ir nevesk mūsų į pagundą", pakeičiant jį „ir neleisk mūsų gundyti". Šios pakaitos yra giliai *teologinio* pobūdžio, tad verta jas skirtinai panagrinėti.

Būdamas vaikas, mokiausi kalbėti „ir pagirtas žyvato tavo vaisius Jėzus". Be abejo, lenkiškasis „żywatas" turėjo būti ilgainiui pakeistas lietuvišku žodžiu. Tad jaunystėje teko persimokyti ir kalbėti: „ir palaimintas tavo įsčios (vienaskaita!) vaisius Jėzus". Senatvėje vėl tenka persimokyti ir Dievo Motinai tarti: „ir pagirtas tavo sūnus Jėzus". Iškrito ir *įsčios*, ir *vaisius*. O tai jau daugiau, nei svetimybių keitimas savais žodžiais. Tai pačios teologinės minties keitimas; minties, kurią Bažnyčia du tūkstančius metų įtaigavo tikintiesiems. Nes posakis *„et benedictus fructus ventris tui* – ir palaimintas tavo įsčių vaisius" nėra kieno nors išgalvotas prie rašomojo stalo. Tai Šventojo Rašto žodžiai! Juos tarė Elzbieta, „kupina Šventosios Dvasios" (*Lk 1, 41*), Marijai, kai ši apsilankė Zacharijo namuose. Tuos pačius žodžius pakartojo Lukas lūpomis vienos moters iš minios, sušukusios Kristui: „Palaimintos įsčios, kurios tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai!" (*Lk 11, 27*). Juos amžiais kartojo ir tebekartoja Bažnyčia savo viešosiose maldose. Kunigų brevijoriaus maldos seniau privalėjo baigtis kaip tik Marijos įsčių pagarbinimu: *„Beata viscera Mariae Virginis, quae portaverunt aeterni Patris Filium* – palaimintos Mergelės Marijos įsčios, kurios išnešiojo amžinojo Tėvo Sūnų". Šv. Ambrozijus savo himne „Te, Deum, laudamus" įrašė posmą: *„Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Virginis uterum* – pasiryžęs tapti žmogumi jam išvaduotų, Tu nepabūgai mergelės įsčių". Taip, Dievo Sūnus jų nepabūgo. Tačiau jų pabūgo mūsų liturgistai ir todėl minėtą šv. Ambrozijaus posmą išvertė: „Tu, ateidamas

žmonių išvaduoti, *gimei iš Mergelės Marijos*" („Apeigynas" II, 44). Tai jau visai kita kryptis ir kita prasmė. Himnas „Te, Deum, laudamus", tardamas „Tu nepabūgai Mergelės įsčių", kreipia mūsų dėmesį į Logo kenozę: amžinasis Dievo Sūnus atėjo pasaulin *tuo pačiu keliu, kaip ir mes visi;* tai jo nusižeminimas, apie kurį kalba šv. Paulius (plg. *Fil 2, 7*). Gi liturgistų vertimas „gimei iš Mergelės Marijos" šios prasmės nebeturi: jis tik pakartoja „Credo" žodžius – daugiau nieko. Tačiau „Credo" išpažinimas „gimė iš Mergelės Marijos" yra taikomas dogminei Marijos *kaip Mergelės* sampratai, o ne Logo kenozei, kurią turi galvoje Bažnyčia šv. Ambrozijaus himne. Tokiai pakaitai iš tikro tinka kun. St. Ylos žodžiai jo ginče su prel. K. Razminu liturginės kalbos reikalu: „Atsiradęs didesnis žodžio prasmės pakitimas keistų religinį turinį ir klaidintų tikinčiuosius"[12]. Be abejo, tikintieji nieko bloga nejaučia nei posakyje „tavo sūnus Jėzus", nei „gimei iš Mergelės Marijos". *Jie tik nejaučia to, ką Bažnyčia Šventojo Rašto lūpomis visą metą norėjo mums pasakyti* ir ką mūsų liturgistai praskiedė ir net visiškai užtrynė.

Kodėl betgi „tavo įsčių vaisius" nėra tapatus „tavo sūnui"? Todėl, kad *sūnus* yra daugiaprasmis žodis. Priekaištaudama dvylikamečiui Jėzui, kam jis atsiskyręs nuo tėvų ir pasilikęs šventykloje, pati Marija vadina jį Juozapo sūnumi: „Štai tavo *tėvas* ir aš su sielvartu ieškome tavęs" (*Lk 2, 48*). Bet argi būtų galima vadinti Jėzų Juozapo sėklos vaisiumi? Anaiptol! Kybodamas ant kryžiaus, Jėzus tarė savo motinai, nurodydamas į savo mokinį Joną: „Moterie, štai tavo sūnus!" (*Jn 19, 26*). Bet ar galima būtų Joną vadinti Marijos „įsčių vaisiumi"? Irgi anaiptol! Sūnus gali būti ir palikuonis, ir įsūnytasis, ir globotinis. Gi Bažnyčia, vadindama Jėzų „įsčių vaisiumi" bei nuolatos šį vardą savo maldose kartodama, nori pabrėžti tikrąją Kristaus žmogybę, kurią jis gavo iš Marijos kūno per Šventąją Dvasią. Tuo Bažnyčia neigia bet kokį doketizmą, kuriam žmogiškoji Kristaus prigimtis esanti tik regimoji dievybės priedanga, o ne sudėtinis Kristaus būtybės

[12] *Yla St.* Liturginės komisijos klausimu, p. 6.

pradas. Kokiu tad pagrindu mūsų liturgistai padarė šią pakaitą, kuri ne tik susina maldą „Sveika, Marija", bet ir temdo tiek Kristaus žmogybės, tiek jo kenozės tiesas?

Didžiausia betgi pakaita, tiesiog Kristaus mokslo „pataisa", yra vertimas „Tėve mūsų" prašymo *et ne nos inducas in tentationem* posakiu „ir neleisk mūsų gundyti", užuot įprastai tarus „ir nevesk mūsų į pagundą" (seniau „į pagundymą"). Niekur oficialiai ar bent viešai ši pakaita nebuvo paaiškinta ar pagrįsta. Tik privačiai kalbama, esą tai padaryta todėl, kadangi Dievas juk negalįs žmogaus vesti į pagundą arba gundyti į pikta. Be abejo, tai nepaneigiama tiesa. Dievas niekur ir niekad, ir niekam nėra ir negali būti blogio priežastis ar versmė. Tačiau ar šios tiesos Kristus nežinojo? O jei žinojo ir vis dėlto liepė mums melstis prašant Tėvą nevesti mūsų į pagundą (orig.: *eis peirasmón; Mt 6, 13*), tai, matyt, jis turėjo galvoje *kitą* šio prašymo prasmę, negu jam priskiria ją mūsų liturgistai. Ar to nežinojo abu evangelistai, kurie šį prašymą nusakė visiškai tais pačiais žodžiais (plg. *Mt 6, 13; Lk 11, 4*)? Ar to nežinojo ligšiolinė Bažnyčios tradicija, tūkstančių tūkstančius kartų maldaudama Tėvą nevesti mūsų į pagundą? Galop ar to nežinojo kitų tautų Šventojo Rašto bei liturgijos vertėjai, palikę žodžius ir *vesti*, ir *pagundą*, pavyzdžiui, vokiečiai – *und führe uns nicht in Versuchung*? Ar čia mes jau iš tikro atradome kitų nepastebėtą klaidą ir sava pakaita ją pataisėme? O gal, priešingai, patys suklydome, teikdami Kristaus prašymui visai kitą prasmę ir tuo pridengdami tikrąją jo mintį?

Įprastinė „Tėve mūsų" prašymo „ir nevesk mūsų į pagundą" teologija yra tokia: *Dievas žmogų gundo ne į bloga, bet jis siunčia žmogui mėginimą ar bandymą ne tik kokia nors jo leidžiama sunkenybe (pavyzdžiui, liga), bet ir jo siūloma gėrybe.* Nes gėrybe galima žmogų net giliau išmėginti, negu sunkenybe. Pakelti plaučių uždegimą yra lengviau, nei atsisakyti siūlomos vyskupystės. Ir štai siūlomos gėrybės akivaizdoje kaip tik ir paaiški Viešpaties mums siunčiamas bandymas. Jei mano pažįstamas XY, būdamas jau suaugęs ir pajutęs noro stoti kunigų seminarijon, būtų nuoširdžiai prašęs „ir nevesk manęs

į pagundą", tai mirdamas jis nebūtų palikęs dviejų žmonų ir šešetos vaikų. Ir kiek gi Viešpaties tarnų – dvasiškių ir pasauliškių – nevertai eina įvairias tarnybas tik todėl, kad jie Dievo siūlomą gėrybę suprato ne kaip jų mėginimą, o kaip išrinkimą, išaukštinimą ir net savo nuopelną! Šitaip mes seniau mokėmės, aiškindami prašymą „ir nevesk mūsų į pagundą". Ar šis aiškinimas buvo klaidingas? Keisti jį žodžiais „ir neleisk mūsų gundyti" reiškia sudėti žmogaus mėginimą į vieno velnio rankas, aprėžiant Dievo galią bei valią, tarsi Dievas negalėtų ar nenorėtų mūsų išmėginti tiesiog, o ne tik per velnią, kuris visados vilioja į bloga. Dievas mėgina mus taip pat ir *gėriu*, ar esame jo verti ir ar įstengsime jį pakelti bei nešti.

Tačiau ir *kalbiškai* interpretacija žodžio „gundyti", skirtinai vedant į blogį, kritikos neišlaiko. Juk ką gi lietuviškai reiškia *gundyti*? Ne ką kita, kaip vilioti, masinti, siūlyti, prikalbinti[13]. Savyje šis žodis elgesio ar objekto *vertei* yra abejingas: *gundyti galima tiek į blogį, tiek į gėrį*. Pavyzdžiui: „visi eina į bažnyčią, *pasigundžiau* arba *susigundžiau* ir aš"; „draugai *pagundė*, ir išėjau į mokytojus"; „paėmė *pagunda*, ir nusipirkau saldainių" ir t. t. „Pagunda" semantiškai reiškia karštą norą arba geismą, galintį krypti į visokiausius objektus – tiek gerus, tiek blogus. Tik liaudinė mūsų religijos sąmonė kažkodėl yra „pagundą" sujungusi su vilione į blogį, nors mūsų tautosakoje bernužėlis *gundo* mergelę į svetimą šalelę, vadinasi, stengiasi prikalbėti tekėti už jo, kas anaiptol nėra bloga. Greičiausiai pagundos sąsaja su blogiu skirtinai yra mūsų religinėje sąmonėje atėjusi iš lenkiško žodžio „pakusa" (*pokuszenie*), kuris anksčiau buvo vartojamas mūsų maldose ir tik gana vėlai buvo pakeistas lietuviškuoju „pagunda". Savo šaknimi bei semantika *pokuszenie* (rus. *pakost, pakosti*) iš tikro reiškia nevalyvumą. Lietuviška gi „pagunda" šio semantinio atžvilgio neturi. Lietuvis net sako „negundyk Dievo", anaiptol nemanydamas vesti Dievo į blogį, o tik lengvabūdiškai (*temere*) šaukdamasis Apvaizdos ten, kur pats

[13] Plg. Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, p. 192.

žmogus gali tą ar kitką padaryti. Jei tad lietuviškai prašome Tėvą nevesti mūsų į pagundą, tai tuo dar nė kiek neįtaigaujame, kad jis mus vestų į blogį. Jis gali vesti į pagundą, vadinasi, kelti mumyse karšto noro ar geismo ir geram dalykui. Tik mes patys privalome tada atsikreipti į save ir save patyrinėti, ar esame tinkami šiam gėriui tiek savo būdu, tiek savo pasiruošimu, tiek galop visa savo prigimties sąranga. „Ir nevesk mūsų į pagundą" reiškia iš tikro prašymą: „Viešpatie, nesiūlyk mums tokių gėrybių, kurioms nesame tinkami, kurios betgi savo šviesa bei kilnumu yra tokios patraukliios, jog mes Tavam siūlymui negalėtume atsispirti ir todėl nevertai jas priimtume". Tai prašymas, krypstąs ne tiek į Dievą, kiek į mus pačius: į mūsų savikritiką, kurios dažniausiai mums kaip tik ir stinga. Pakaita, kurią mūsų liturgistai yra dabar įvedę į „Tėve mūsų", užtrina šią Kristaus prašymo giliausią prasmę, ją subanalindama, o tuo pačiu banalindama ir tikinčiųjų sąmonę. Nereikia pamiršti, kad kiekvienas pakeitimas yra jau tam tikra religinės tiesos interpretacija. Todėl ir reikia saugotis, kad ši interpretacija religinės sąmonės nesiaurintų, nesusintų, nekraipytų, užuot ją ugdžiusi bei aštrinusi. Kaip tik tokio apdairumo bei atsargumo liturginių mūsų tekstų pakaitoms ir stinga.

DIDŽIOJI KONRADO IMPROVIZACIJA

Žmogaus kova su Dievu

1. Adomas Mickevičius . kaip prometėjizmo poetas

Savo „Das Stundenbuch", kurią A. Soergelis pavadino gražiausia ir giliausia mūsų amžiaus maldaknyge, R. M. Rilke yra pasakęs, kad jis skrieja ratu aplinkui Dievą, tarsi aplinkui seną seną bokštą ir vis dar nežino, ar jis yra sakalas, ar audra, ar didi giesmė:

> *Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,*
> *und ich kreise jahrtausende lang:*
> *und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm*
> *oder ein grosser Gesang.*

Tai yra ne tik asmeninis Rilke's pasisakymas. Šiuo posmeliu Rilke išreiškia apskritai pagrindines žmogaus santykiuosenas su savo Kūrėju. Iš tikro savo gyvenimu ir savo veikimu žmogus sukasi aplinkui Dievą, tarsi paukštis aplinkui bokštą. Jo egzistencijoje turbūt nėra nė vieno akimirksnio, kada Dievas būtų paliktas nuošaliai, kada jis apie Jį negalvotų, Jo neskelbtų arba Jam nesipriešintų ir Jo neneigtų. Deizmas, kuris Dievą apgyvendina ten kažkur toli anapus ir kuris teigia, kad Dievas neturįs nieko bendra nei su žmogumi, nei su pasauliu, yra galimas teorijoje, bet ne konkrečioje žmogiškoje egzistencijoje. Žmogaus egzistencija niekados nėra deistinė. Ji yra arba *teistinė*, vadinasi, Dievą skelbianti ir Jį garbinanti, arba *ateistinė*, vadinasi, Jį neigianti ir su Juo kovojanti. Tačiau kiekvienu atveju Dievas stovi žmogaus rūpesčių centre. Mūsų amžius, kuris, rodos, yra toliausiai nuo Dievo, yra kuo labiausiai Juo susirūpinęs, pradedant mažame-

čių auklėjimu šeimoje ir baigiant parlamento posėdžiais. Žmogus skrieja aplinkui Dievą negalėdamas nuo Jo atitrūkti ir Jo palikti. Jis skrieja jau tūkstančius metų. Jis skries dar tūkstančius metų, skries tol, kol bus pasaulis, nes Dievas yra jo būties priežastis, kuri traukia savęspi padarą, kaip magnetas kad traukia geležį.

Vis dėlto ligi pat pastarųjų laikų žmogus nesusivokė, kas jis Dievo atžvilgiu yra. Jis vis dar nenusistatė, kaip jis turi santykiuoti su šituo savos būties principu. Minėtame posme Rilke kalba apie trejopą santykiuoseną. Jis sako, kad žmogus nežino, ar jis yra sakalas, ar audra, ar didi giesmė. Tai poetiniai vaizdai. Tačiau juose slypi gili metafizinė prasmė. Jeigu juos išversime į filosofines sąvokas, galėsime pasakyti, kad žmogus visą savo ilgą istoriją turi tam tikrų santykių su Dievu, tačiau vis dar nežino, ar jis Dievo ieško, vadinasi, ar jis yra sakalas; ar jis su Dievu kovoja, vadinasi, ar jis yra audra; ar jis Dievą garbina, vadinasi, ar jis yra giesmė. *Dievo ieškojimas, kova su Dievu ir Dievo garbinimas yra trys pagrindinės žmogaus santykiuosenos su aukščiausiuoju savos būties Principu.* Šitie trys būdai išsemia žmogaus skriejimą aplinkui aną amžinąjį bokštą. Žmogus gali kaip sakalas žvalia savo akimi tyrinėti pasaulio daiktus, pasaulio įvykius, jo sąrangą, jo eigą, ieškoti prasmės, ieškoti galutinio pagrindo ir per jį kopti aukštyn ligi transcendencijos. Ar jis ją pasieks, tai priklausys nuo kiekvieno skyrium: nuo jo nusistatymo, nuo dorinės jo nuotaikos, galop nuo paties klausimų pastatymo. Tačiau *ieškojimas* yra būdingas šitam sakalo tipui ir šitam sakališkam žvalgymuisi po pasaulį. Iš kitos pusės, žmogus gali kaip audra pulti ir Dievą, ir Jo santvarką pasaulyje. Jis gali mėginti griauti Dievo darbus ir vietoje jų statyti savus arba gėrėtis šiais griuvėsiais. Tai jau yra kova, kuri taip pat gali baigtis labai nevienodai. Jos išsisprendimas priklausys nuo tų motyvų, dėl kurių ji prasidėjo, nuo kovotojų dvasinės sąrangos ir nuo jų išgyvenimų gilumo. Tačiau kiekvienu atveju *kova* yra būdinga šitam audros tipui ir šitam audringam dūkimui gyvenimo plotuose. Galop žmogus gali tarsi didi giesmė garbinti Viešpatį, gėrėtis Jo nuostabia galia ir Jo kū-

rybos vaisiais. Jis visą pasaulį gali išgyventi, kaip dieviškosios absoliutinės Būties atspindį ir visur matyti tik ką praėjusio Kūrėjo pėdsakus. Ar šitoks išgyvenimas nuves tokį žmogų ligi šventumo, vėl priklausys nuo jo pastangų dieviškąją galią ne tik regėti ir jausti, bet ją realizuoti ir savo paties asmenyje. Tačiau *garbinimas* yra būdingas šitam giesmės tipui ir šitam nusilenkimui Visagalio akivaizdoje. Rilke's tad vaizdai, kaip matome, gražiai išreiškia pagrindinių žmogaus santykiuosenų su Dievu skalę.

Palikdami tuo tarpu šalia ieškantį ir garbinantį žmogų, mes renkamės dabartinei analizei vidurinį – audros – tipą, būtent *kovojantį žmogų* ir norime praskleisti jo dvasios kraštelį, pasinaudodami dailiosios literatūros sukurtu jo vaizdu. Žmogus, skelbiąs Dievui kovą, yra savotiškas titanas. Jis eina į savo laimę per patį save. O kai Dievas arba savo paskelbta dorine tvarka, arba objektyvinio pasaulio sąranga pastoja jam kelią ir legendiniais žodžiais jį paklausia *quo vadis?* – toks žmogus paskelbia Dievui kovą. Šita kova dažniausiai esti išvidinė. Tai tam tikra jausmo įtampa. Išviršinė kova su Dievu yra neįmanoma, o regimų dieviškųjų institucijų griovimas ne visada yra patogus. Todėl kova su Aukščiausiąja Valia paprastai telkiasi žmogaus dvasios viduje. Kovoti pasiryžęs žmogus jaučia turįs galios tarti Dievui *savą* žodį. Dažnai šitas žodis esti piktas, rūstus ir net užgaulus. Juo žmogus graso Dievui ir tikisi Jį nuveikti. Kovoje su Dievu žmogus pasiekia maldos priešginybę. Maldos žodis nori Dievą palenkti, kaip sakoma psalmėje: *inclina aurem tuam.* Kovos žodis mėgina Dievą priversti. Ir kovojąs, ir besimeldžiąs žmogus tiki į žodžio galybę. Tačiau maldos žodis turi visai kitokios prasmės negu kovos žodis. Maldos žodis yra *prašymas*, kovos žodis yra *ginklas*. Maldos žmogus todėl yra nusižeminęs, jaučiąs savo ryšį su bendruomene ir objektyvine pasaulio santvarka. Kovos žmogus yra individualistas ir išdidus. Jis gyvena savo vienatvėje ir savo atsiskyrime. Tačiau kaip paprastai tarp priešginybių esama išvidinio panašumo, taip šio panašumo esama tarp kovos ir maldos ta prasme, kad su Dievu kovojąs žmogus labai dažnai šitą ko-

vą baigia malda. Žodžius, kurie buvo ginklai, jis sudeda prie Viešpaties kojų ir taria žodžius, kurie jau yra garbinimas. Tai kovos pabaiga. Tačiau patį kovos momentą toks žmogus paprastai esti demoniškas. Jis jaučia savo didybę, savo jėgas, savo jausmo galią ir todėl išskelia iš savęs tokių žodžių, kurie neša pačias giliausias jo gelmes. Kovoje su Dievu atsidaro žmogaus būtis, ir joje mes geriausiai galime paregėti, kas yra žmogus savyje, kokie yra amžinieji jo troškimai ir kaip labai jis gali paklysti savame kelyje.

Šitokį žmogiškąjį savęs teigimą ir iš jo kylančią kovą su Dievu niekas taip įtampiai ir savo atomazga taip prasmingai literatūroje neišreiškė, kaip Adomas Mickevičius. Nuo Aischilo „Prikaltojo Prometėjaus" eina ištisa eilė kūrinių, kuriems žmogaus susikirtimas su Dievu davė medžiagos ir motyvų. Shelley'o „Prometheus Unbound", Byrono „Kainas", Goethe's „Faustas" gali būti pavyzdžiai šitokių didesnės ar mažesnės audros tipų. Tačiau visuose juose kova su Dievu yra aptemdyta įvairiais pašaliniais motyvais, kurie neatskleidžia žmogaus nusistatymo grynumo ir tuo būdu paprastai kovą paverčia silpnesniojo pralaimėjimu prieš stipresnį. Aischilo Prometėjas nori išgelbėti Dzeuso pasmerktą žmonių giminę, vadinasi, savo žygyje yra lydimas *karitatyvinio* motyvo. Jo pasmerkimas pasidaro žiauraus, beatodairinio, formalaus Dzeuso bausmė žmonijos geradariui. Prometėjas kenčia ne dėl savo nusistatymo, bet dėl žmonijos gerovės. Shelley'o Prometėjas visiškai nekovoja: jis tik kenčia ir savo kantrumu bei atsparumu laimi pergalę ne tik sau, bet ir visam kosmui. Šitoje iš tikro kosminėje tragedijoje prometėjiškas žmogus pasidaro panašus į Kristų ir tuo būdu pralaužia kovotojo dvasios sienas. Byrono Kainas yra Dievo persekiojamas dėl moralinės bausmės už žmogžudystę. Toji visareginti dieviškoji akis, vejanti Kainą iš vietos į vietą iš tikrųjų yra paties žmogaus sąžinė, kuria prabyla jo gerasis Aš, smerkiantis jo kadaise įvykdytą nusikaltimą ir reikalaujantis atgailos. Čia taip pat nežymu žmogaus savarankiško apsisprendimo už savo žygį ir užkietėjimo savame nusistatyme. Kainas yra suskilęs. Goethe's Faustas yra teorinio žmogaus simbolis. Jis nori pa-

žinti. Pažinimas yra pagrindinis jo siekimas. Ir dėl šito pažinimo jis susideda su mefistofeliu, tuo pačiu nusigrįždamas nuo Dievo. Vis dėlto šitas nusigrįžimas čia vyksta be ypatingesnės kovos ir be Fausto savęs teigimo. Faustiškas žmogus tikrumoje yra veiksmo, ne kovos, žmogus.

Tuo tarpu Mickevičiaus kūryboje visų šitų antrinių motyvų nebėra. Mickevičiaus žmogus savo kovą su Dievu grindžia ne artimo meilės, ne kančios, ne kaltės, ne pažinimo motyvais, bet savo paties galybe ir jėga. *Mickevičiaus žmogus skelbia Dievui kovą todėl, kad jis jaučiasi esąs toks pat kaip ir Dievas.* Visi anksčiau minėti tipai: Aischillo, Shelley'o, Byrono, Goethe's, jautėsi esą žemesni už Dievą. Jeigu jie su Juo kovojo, tai ne dėl to, kad jie būtų tikėję į savo galybę, bet dėl to, kad jie buvo vedami kitokių, jiems iš šalies atėjusių ir juos patraukusių motyvų. Jų kova buvo silpnesniojo kova su stipresniuoju, todėl jau iš anksto pasmerkta pralaimėti. Tuo tarpu Mickevičiaus žmogus atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų. Mickevičiaus skelbiama Dievui kova nėra lydima pralaimėjimo nuojautos. Iš jos kyla iš tikro savotiška Dievui grėsmė. Ji pasidaro ne moralinės rungtynės už *ką nors*, kas žmogui būtų svetima, bet už ką jis jaustųsi esąs pašauktas kovoti, bet metafizinės grumtynės už patį save. *Individualizmas yra Mickevičiaus kovos su Dievu pagrindas ir vedamasis motyvas.* Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. Mickevičius ir savo kūryba, ir savo gyvenimu, iš vienos pusės, buvo individualistas, iš kitos – kovos žmogus. Jis išaugo ir subrendo romantikos dvasioje, kada atskiro žmogaus genijus buvo ypatingai vertinamas. Tačiau jis išaugo ir tautinių kovų metu, kentėjo už savo tautą, buvo dėl jos ištremtas ir turėjo mirti svetur. Todėl pasitikėjimas savo galybe ligi pasiryžimo kovoti ir kovos vedimas, nujaučiant savo asmens galybę, žymi Mickevičiaus gyvenimą ir jo kūrybą.

Keturi jo kūriniai yra šiuo atžvilgiu būdingi. „Giesmė jaunystei" stovi pirmoje vietoje. Ji yra *romantinio* individualizmo reiškėja, kurioje autorius kviečia laužti tai, ko protas nepajėgia, ir siekti ten, kur žvilgis nepasiekia. Iš „Giesmės jaunystei" kalba jaunuoliškas užsidegimas. Tačiau tasai išdidus nu-

sigrįžimas nuo griaučių tautos, vadinasi, nuo paprastos kasdieninės visuomenės, tasai noras pasiimti jaunystės sparnus ir skristi į „amžinuosius skliautus", vadinasi, užsidaryti savoje vienatvėje, yra tarsi pranašas viso tolimesnio Mickevičiaus nusistatymo, kuris niekur nesustos ir nieko nenusigąs – net paties Dievo. „Konradas Valenrodas" yra antrasis šios rūšies kūrinys, padiktuotas jau *etinio individualizmo*. Kerštо troškimas čia ardo bet kokius dorovės varžtus, įsako klastą ir apgaulę, kad tik būtų sunaikintas pikčiausias Lietuvos priešas – kryžiuočių ordinas. Kiek „Giesmėje jaunystei" žmogaus individualizmas reiškiasi daugiau psichinių galių įtampa ir išvidiniu nusigrįžimu, anuoju *odi profanum volgus*, tiek „Konrade Valenrode" jis išsiveržia išviršinėmis demoniškomis priemonėmis. Valenrodas įsibrauna į pačią ordino širdį, apgauna jo vyresniuosius, sunaikina jo militarinę galybę ir gardžiuodamasis savo kerštо žygiais išgeria nuodų taurę, kai išgirsta artėjančius slaptųjų teisėjų žingsnius. Romantinis jaunuoliškas užsidegimas čia jau yra virtęs individualiniu žmogaus nusiteikimu etikos srityje. „Konrade Valenrode" Mickevičius žengė didelį žingsnį individualizmo ir kovos keliu. „Farys" yra tolimesnė šito paties individualistinio išsivystymo tąsa. Individualizmas čia pasidaro jau *kosminis*, ir kova čia yra skelbiama ne suburžuazėjusiai visuomenei, ne dorinėms tradicijoms, bet visam išviršiniam pasauliui, visai gamtai. Per kovą su kasdiene aplinka, su žmonėmis „be dvasios ir širdies"; per kovą su etiniais dėsniais, su tradiciniu garbės ir moralės supratimu Mickevičius savo „Faryje" prieina prie kovos su gamta. Laukinis kvaitulys, karščiu alsuojanti jėga, šėlsmas ir dūkimas yra šio kūrinio žymės ir sykiu kosminio individualizmo ženklai. Žmogaus dvasios jėga čia yra tokia didelė, kad ji nesibijo nei uraganų šalies, nei plėšriųjų paukščių, kurie, kaip mirties pranašai, skraido aplinkui drąsuolio galvą. Užsėdęs savo žirgą, šitą nepažabotos jėgos simbolį, jis skrodžia gamtos laukines sritis ir laužo visas kosmines kliūtis. Bet ženkime dar vieną žingsnį priekin, pralenkime gamtos ribas, ir jau rasime Dievą, o su Juo ir Mickevičiaus „Vėlinių" trečiosios dalies didžiąją Konrado improvizaciją. Nuoseklu-

mas yra tiesiog nuostabus. Pradžioje skelbiama kova visuomenei, paskui dorovei, paskui gamtai, galop pačiam Dievui. Didžioji Konrado improvizacija yra *prometėjiško* individualizmo išraiška ir sykiu vaizdas kovos su Aukščiausiąja Būtimi. Žmogiškąjį pasitikėjimą savo galybe ir nepalaužiamą norą kovoti Mickevičius išvysto čia ligi aukščiausio laipsnio. Romantinis, etinis ir kosminis individualizmas čia susieina vienybėn ir apsireiškia nepaprasta jausmo įtampa, nes ir kovos partneris yra ne paprasta griaučių tauta, ne tradicijos, ne laukinė gamta, bet – pats Dievas, pati amžinoji Būtis. Tačiau pagrindinis šitos kovos motyvas ir jos akstinas pasilieka tas pats: būtent žmogaus noras apreikšti savą nusistatymą ir įvykdyti savą norą. Kaip visur, taip ir čia Mickevičius gina paties žmogaus idividualines teises ir individualinę laimę. Tiesa, Konradas yra susijęs su savo tauta ir jo vardas „milijonas". Tačiau jis reikalauja iš Dievo „sielų valdžios", sielų, kurias jis galėtų taip lenkti ir valdyti, kaip kad lenkia ir valdo giesmės žodžius. Viską jis jau yra apvaldęs: žvaigždes ir kometas, paukščius ir augmenis. Gamta jau nusilenkė jo valiai. Farys jau perskrodė bevandenę, nykią, mirties šešėlių apsuptą dykumą. Vienas tik žmogus su savo siela pasiliko neapvaldytas. Todėl Konradas ir prašo Dievą, kad Jis jam duotų galios valdyti žmogaus sielą, kaip kad valdo savos giesmės žodžius ir aplinkinį pasaulį. Tačiau Dievas neišklauso šito prašymo: *Dievas tyli*. Viskas anksčiau šitam individualistiniam žmogui kalbėjo. Paprasta visuomenė atsakė į jo nusigrįžimą pajuoka ir patyčia; etinių dėsnių laužymas sukėlė teismą ir atnešė nuodų taurę; laukinės gamtos palenkimas atsimušė į smėlio audras, į įkaitusius saulėje akmenis, į karštį ir į troškulį. Visuomenė, dorovė ir gamta nepasiliko nebylios žmogaus paskelbtai kovai. Visi šitie dalykai atsakė taip pat kova. Prieš žmogaus individualinės dvasios jėgą jie pastatė savo visuomenines, dorines ir kosmines jėgas. Tuo tarpu vienas tik Dievas tyli. Konradas, kaip matysime vėliau, visokiais būdais mėgina Dievą prabildinti. Tačiau veltui. Net ir didžiausi grasinimai suardyti Jo esmę arba bent sugriauti Jo santvarką neišvilioja iš Jo nė vieno žodžio. Dievas šios kovos

metu yra „tylus kaip peliukė" (G. v. Kelleris). *Ir kaip tik į šitą tylą sudūžta Konrado galybė.* Mickevičiaus žmogus nugalėjo viską, kas jam priešinosi. Vieno tik Dievo jis negalėjo nugalėti, nes *Jis tylėjo.* Jis neatsakė į žmogaus paskelbtą Jam kovą ir todėl pats žmogus sudužo savo negalioje. Žmogaus pakilusi ir įsisiūbavusi jėga, nerasdama į ką atsimušti, atsigrįžo prieš jį patį ir jį patį sunaikino. Vis dėlto, nepaisant šitokio kovos su Dievu išsisprendimo, pats kovojantis žmogus Mickevičiaus interpretacijoje yra labai nuoseklus ir labai įdomus. Didžiojoje Konrado improvizacijoje kovojančio žmogaus problematika atsiskleidžia giliu savo prasmingumu. Mickevičius virsta prometėjizmo poetu tikriausia šio žodžio prasme. Pagrindęs žmogaus kovą su Dievu ne kokiais nors pašaliniais motyvais, bet pačia žmogaus galia, pačiu žmogaus individualizmu, jis davė šiai kovai nepaprastai įtampingą pobūdį ir sykiu nuostabiai prasmingai iškėlė pralaimėjimo problemą. *Mickevičiaus žmogus pralaimi savo kovą ne dėl to, kad jis būtų silpnesnis už Dievą, bet dėl to, kad tikrumoje jis kovoja su pačiu savimi.* Kol žmogus kovoja su visu tuo, kas yra *šalia* jo, vis tiek ar tai būtų visuomenė, ar dorovė, ar gamta, tol jis išeina laimėtojas. Tačiau kai tik jis žengia į kovą su Dievu, tuo pačiu jis pradeda naikinti bei laužyti save ir yra priverstas žlugti. *Kova su Dievu Mickevičiaus interpretacijoje virsta žmogaus kova su savimi pačiu.* Čia yra josios gelmės, josios įtampa ir jos išsisprendimo prasmė. Didžioji Konrado improvizacija kaip tik yra tokios kovos vaizdas. Todėl mes ją ir renkamės kaip pavyzdį apibūdinti anksčiau minėtam audros tipo žmogui, kuris savo vėjingu nusistatymu puola aną seną bokštą, atsimuša į jį ir sudūžta.

2. *Susilyginimas su Dievu*

Trečiojoje „Vėlinių" dalyje susirenka kalėjimo koridoriuje kaliniai ir klausosi pasakojimų apie naujus rusų suimtuosius patriotinius veikėjus. Kai kas ragina pasiieškoti linksmesnių temų arba padainuoti. Pradeda Feliksas, įvairias melo-

dijas pamėgina Frejendas ir galop užtraukia Konradas. Šitos jo dainos yra tik vienas posmas, tačiau jo pabaiga yra būdinga. Ji yra tarsi tasai pagrindinis motyvas, kuris vėliau išsivystys ištisa improvizacija ir išsiskleis ištisa jausmų bei išgyvenimų gama. Konradas dainuoja:

Numirus buvo mano daina;
pajuto kraują, keliasi iš naujo
kaipo slogutis kraujo alkana

ir trokšta kraujo, trokšta kraujo, kraujo.
Taip! Kerštas, kerštas, priešui kerštas,
su Dievu – o tegul ir be Dievo[1].

Čia kaip tik ir pasirodo prometėjiškai nusiteikusio žmogaus individualizmas ir jo užsimojimų savarankiškas teigimas. Jis eina prie savo tikslo „su Dievu – o tegul ir be Dievo". Dieviškasis vadovavimas ir dieviškoji pagalba yra jam nesvarbi. Kiek ieškantis Dievo žmogus labai dažnai prašo Viešpatį apsireikšti ir padėti jo netikėjimui, kiek garbinantis žmogus savaime visas nusilenkia prieš dieviškąją Didybę ir į Jos rankas sudeda savo likimą, tiek kovojantis žmogus stovi *vienų vienas* savame kelyje, pasiryžęs pats savo jėgomis pasiekti savo kelio galą ir atlikti savo uždavinius. Jeigu Dievas sutiks eiti sykiu, jis pasiims Jį, tačiau ne kaip vadovą, tik kaip pagalbininką. Tiesa, Konrado atveju uždavinys atkeršyti priešui nėra toks jau labai didelis. Jis nesudaro žmogiškosios egzistencijos turinio ir Konrado gyvenimo neišsemia. Iš viršaus žiūrint, jis atrodo net kasdienis. Vis dėlto jis yra reikšmingas ta prasme, kad jis atskleidžia mums pagrindinį Konrado dvasios nusiteikimą vykdyti savo sumanymus be atodairos į Aukštesnę Būtį. Konradas nėra ateistas. Priešingai, jis yra tikįs žmogus. Jis Dievą pripažįsta, nors ir sakosi nesąs Jo sutikęs. Tačiau jis yra pasiryžęs įvykdyti savo sumanymus ligi galo. Jis pasiryžęs palikti Dievą ar paskelbti Jam kovą, jeigu Jo

[1] Ištraukų vertimas yra paimtas iš M. Biržiškos knygos „Iš Adomo Mickevičiaus raštų".

tvarka ar Jo nurodymai susikirs su Konrado siekimais ir kliudys jiems įvykti. Individualizmas čia pasirodo pačioje pilnumoje ir paskui išsivysto, lyg kokia paslėpta forma, visoje improvizacijoje.

Čia mums tad ir kyla pagrindinis klausimas, kuriame glūdi prometėjiškai nusiteikusio žmogaus dvasios pagrindinis bruožas: *koks yra šito individualizmo pagrindas*? Kodėl Konradas ryžtasi atlikti savo žygius ir be Dievo? Kaip sakėme, jis nėra ateistas arba netikintysis. Nuo Dievo jis nusigrįžta ne kaip nuo kokios vaikiškos ar primityvios iliuzijos, bet kaip nuo tikrovės, kurią jis pats pripažįsta. Kas tad pažadina tokį nusigrįžimą? Atsakymą mums duos Konrado individualizmo sklaida.

Konradas nusigrįžta ne tik nuo Dievo, bet jis nusigrįžta – ir tai visų pirma – ir nuo žmonių. Jo improvizacija yra daina. Tačiau jis dainuoja tiktai pats sau:

> *Vienatvė. Kam man žmonės. Lyg jiems aš dainuoju...*
> *Tas nelaimingas, kurs žmonėms dainuoja.*
> *Kalba balsui meluoja, balsas mintis lenkia,*
> *mintis iš sielos skrenda, bet žodžiuose lūžta.*
> *Žodžiai sugeria mintį ir ant minties virpa*
> *lyg žemė ant prarytos, nematomos upės.*
> *Žemei virpant, argi suseks žmonės*
> *nematomą srovę, jos gelmę, jos tėkmę* (p. 153).

Žmonės gali suvokti tiktai žodžius, vadinasi, tiktai aną palūžusią, neaiškią minties formą. Tuo tarpu pati mintis savyje žmonėms yra neprieinama. Jie neįstengia susekti jos tėkmės ir gelmių kaip požeminės upės, kurią jie jaučia, bet kurios nemato. Todėl Konradas ir nedainuoja žmonėms. Žmonėms dainuoti reikštų sukasdieninti savo mintį, iškelti ją iš anų tamsių požemių ir įdėti į meluojančius žodžius. Tai būtų neištikimybė sau pačiam. Todėl ir yra „tas nelaimingas, kurs žmonėms dainuoja", nes jis susikerta su savo dvasios reikalavimais. Konradas nenori būti toks nelaimingas, nenori laužyti ištikimybės sau pačiam, todėl žmonėms nedainuoja ir nuo jų nusigrįžta. Konrado giesmė kyla iš jo paties: iš jo

jausmo galybės, kurios žmonės nemato. Tai yra jo asmeninis, kitų nepatiriamas ir kitiems neprieinamas šaltinis. Todėl šita giesmė ir yra skiriama ne kitiems, bet jam pačiam:

Vienas tedainuoju... girdžiu tik savo dainas:
ilgos, pratisos jos lyg vėjo pūtimas (p. 155).

Šitoms jo dainoms pritaria „amžių amžiai". Kiekvienas jų garsas „skamba ir dega" pripildydamas Konradą nepaprastos jėgos. Bedainuodamas Konradas pajunta savyje kūrėjo galią. Jis jaučia esąs šitos giesmės milžinas, galįs valdyti visą gamtinį pasaulį:

Aš milžinas, iškeliu rankas,
iškeliu padangėn, ant žvaigždžių jas dedu...
Suku žvaigždes aš savo dvasia,
garsų garsai teka: garsų milijoną
kiekvieną pats pasigaminęs, pats jį tepažįstu:
sutariu, skirstau ir jungiu,
vaivorykštę pinu, akordus, posmus
skambesiu papilu ir žaibų juostomis (p. 155).

Giesmė kyla iš jo paties. Jis kuria tuos garsų milijonus. Jis yra jų autorius, todėl jis vienas juos ir tepažįsta. Iš jų sudaro akordus, posmus supina tarsi vaivorykštę ir sviedžia į pasaulį tarsi žaibus. Tai yra savarankiško kūrėjo elgimasis. Ne žmonės duoda jam galios kurti. Ne žmonės todėl ir yra jo giesmės tikslas. Užsidarymas savyje, sėmimasis galios iš savęs, niekinimas žmonių yra pirmas būdingas bruožas, kurį mes sutinkame Konrado dvasioje. *Konradas yra individualistas todėl, kad jis yra kūrėjas.* Kūrybinė galybė čia yra tasai pagrindas, kuris nukreipia Konradą nuo žmonių ir atgręžia jį tiktai į save. Ir šitas nusikreipimas nuo kitų paliečia ne tik paprastus kasdienius žmones, ne tik aną „Giesmės jaunystei" griaučių tautą, neturinčią nei dvasios, nei širdies, bet ir kūrėjus tokius pat kaip Konradas:

Mindau jus, visi poetai,
pranašai ir galvočiai,
kiek jus pasaulis yra gerbęs (p. 157).

Kodėl? Todėl, kad Konradas jaučiasi kūrybos momentą aukštesnis ir galingesnis už juos visus:

Jei jie tebūtų tarp savo ainių buvę,
jei visus gyrimus ir visus plojimus
būt girdėję, jutę ir teisingais laikę
ir visus garsaus savo vardo švytulius
ant savo vainikų spinduliais būt žibinę,
girdėdami visą gyrimo muziką,
papuošti tiek amžių – kartų pintais vainikais –
nebūtų tiek jutę laimės ir galybės,
kiek aš juntu pats vienas šią naktį,
kuomet savyje aš dainuoju,
pats sau kuomet aš dainuoju (p. 157).

Konradas jaučia, kad kūryba aukščiausios laimės ir didžiausios galybės kūrėjui teikia tada, kai jis savyje ir sau dainuoja, visiškai nežiūrėdamas aplinkui esančių žmonių. Visi kiti pasaulio „poetai, pranašai ir galvočiai", atrodo, Konrado supratimu, buvo atsikreipę į žmones; jie dainavo žmonėms ir todėl kūrybinių jėgų aukščiausio pakilimo, anos slaptingos kūrybinės galios negavo patirti visoje jos pilnumoje. Tuo tarpu Konradas, atsikreipęs į save, kūrybinę galią išvystė ligi aukščiausio laipsnio ir todėl savo dainos naktį patyrė nepaprastos galybės.

Šita įsižiebusi kūrybinė galia kaip tik ir yra pagrindas, kodėl Konradas ryžtasi nusigrįžti net ir nuo Dievo. Dievas yra Kūrėjas. Konradas taip pat yra kūrėjas. Savo giesmes jis taip pat valdo, kaip Dievas valdo savo kūrinius. Todėl Dievas pasidaro tik jo partneris, ne aukštesnis ir ne toks, kurio reiktų prašyti ar maldauti. *Konradas atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų.* Susilyginimas su Dievu yra Konrado nusiteikimo pagrindinis bruožas ir jo vėlesnės kovos pagrindas. Jis taip pat yra pagrindas, kodėl Konradas, nusigrįžęs nuo žmonių, paniekinęs net visus kitus kūrėjus, randa reikalo priminti, kad jo giesmė yra verta, jog ją išgirstų gamta ir Dievas:

Klausykis, Dieve, ir tu, gamta, klausykis.
Štai jūs verti garsai, jūs verta daina.

Verta yra ji dėl to, kad tai esanti „kūrybos giesmė":

Dievo, gamtos verta yra ta giesmė.
Didi tai giesmė kūrimo,
giesmė ta – jėga ir šaunybė,
giesmė ta yra nemarybė.
Juntu nemarybę, nemarybę kuriu.
Ką gi didesnio įstengei sukurt, Dieve? (p. 155).

Susilyginimas su Dievu čia pasiekia savo galą. Konradas yra ne tik paprastas kūrėjas, bet toks, kuris kuria nemirtingus kūrinius, kaip ir Dievas. Nieko didesnio už nemirtingą būtį Dievas nėra sukūręs. Jeigu tad Konrado giesmė yra nemarybė, tuo pačiu jis pasidaro lygus Dievui. Kūrybiškumas jam duoda teisės atsistoti priešais Dievą, kaip priešais savo partnerį ir jam dainuoti savo nemirtingą dainą. Tiktai Dievas ir jo amžinoji gamta pasidaro verti išgirsti šios dainos žodžius, nes tik Dievas ir gamta džiaugiasi nemirtingumo dovanomis. Žmogus kūrėjas čia stovi priešais Dievą Kūrėją ir didžiuojasi ta pačia galia ir tais pačiais šios galios laimėjimais.

Būdinga yra tačiau tai, kad Konradas šitą savo turimą kūrybiškumą kildina iš to paties šaltinio, iš kurio yra kilęs ir dieviškasis kūrybiškumas. Kad žmogus yra kūrėjas, kad jo kūriniai iš esmės yra skirti nemirti, kad savo kūrybiškumu žmogus darosi panašus į Dievą – visa tai yra senos tiesos, kurių Mickevičius nekartoja. Jo Konradas yra būdingas ne tuo, kad jis kuria, bet tuo, kad jis savo kūrybiškumą ir metafiziniu atžvilgiu pastato lygiomis su kūrybine paties Dievo galia. Paprastai yra sakoma, kad žmogaus kūrybiškumas yra dieviškojo kūrybiškumo atšvaita, kad žmogus yra *sukurtasis* kūrėjas. Tuo tarpu Konradas kaip tik nusigrįžta nuo šitokios pažiūros. Jis teigia ne gautąjį, bet pirmykštį kūrybiškumą, kylantį iš jo paties, niekieno neįkvėptą ir nesukurtą. Konrado kūrybiškumas yra toks pat pradinis, kaip ir Dievo:

Galios tos negavau nuo Edeno medžio,
iš jo vaisiaus geram-piktam pažinti,
iš knygų negavau, nei iš pasakojimų,
nei iš uždavinių sprendimo,

nei iš burtininko būrimo.
Esu kūrėjas gimęs (p. 159).

Kūrybinė galia yra pirmykštė, susijusi su pačia būtimi, todėl neprarandama ir nepaneigiama. Konradas jaučia šitos galios pirmykštį pradinį pobūdį, jaučia jos susijimą su pagrindiniu žmogiškuoju principu, todėl ja didžiuojasi ir joje mato dar vieną ženklą, kuris jį pastato lygiomis su Dievu:

Iš ten paėjo mano jėgos,
iš kur ir tavosios pas tave atėjo,
nes jų ieškot negi ėjai.
Turi, nustoti nebijai; aš irgi nebijau (ten pat).

Kaip Dievas, taip ir Konradas kūrybinės galios neieškojo. Ji yra susijusi su pačia dieviškumo bei žmogiškumo esme. Dievas, kaip ir žmogus, kūrybinę galią paprastai *turi*. Jis negali jos prarasti, nes tai reikštų prarasti savo esmę. Todėl paskui kūrybiškumą neina baimė jo nustoti. Kaip Dievas ar žmogus negali nustoti buvęs Dievu ar žmogumi, taip negali nustoti buvęs ir kūrėju. Šitas pirmykštis neprarandamas kūrybiškumo pobūdis kaip tik ir yra pagrindas, kuris Konradą pastato šalia Dievo ir pažadina jame lygybės pajautimą. Kūrybiškumo atžvilgiu žmogus susilygina su Dievu ir atsistoja priešais Jį ne kaip kūrinys, bet kaip lygiateisis ir lygiareikšmis kūrėjas.

Nenuostabu todėl, kad šitoks išgyvenimas pažadina žmogaus didybės jausmą. Žmogus tokiu atveju, ypatingai kūrybinės galios atsiskleidimo momentą, jaučiasi esąs milžinas, nusikratęs visu tuo, kas yra silpna, kas jį riša su žeme, su medžiaga. Kūrybiškumo pakilimas pažadina nepaprastą sielos lakumą. Dvasios jėgos išsiskleidžia visu pilnumu, ir žmogus manosi tikrai pergalėjęs savo susijimą su gamta:

Taip! Jautrus esu, stiprus esu ir protingas.
Niekados taip nejutau, kaip dabar kad juntu.
Šiandien man skirta valanda.
Šiandien kuo stipriausiai ištempsiu sielos sparnus.
Šalin kūną, sielos tik plunksnomis puošiuos.

Skristi turiu.
Išskrisiu iš planetų ir žvaigždžių didračio,
pasieksiu, kur Dievas su gamta ribojas (p. 157).

Gamtos peržengimas, kaip jau anksčiau buvome minėję, veda į Dievą. Peržengus kūrinį, randamas Kūrėjas. Taip yra ir su Konradu. Savo jausmo įtampa pasiekęs gamtos ribas, jis pakyla ligi dieviškosios būties ir stengiasi pažvelgti į pačią josios esmę:

Turiu, turiu tuodu sparnu:
gana man jų, išplėsiu juos nuo rytų lig vakarų,
kairiuoju praeitin, ateitin dešiniuoju trenksiu
ir jausmo spinduliais pakilsiu pas Tave,
ir žvilgsniu žvelgsiu aš į Tavo jausmus.
Tu, apie kurį man sako, kad junti danguje.
Aš čia! Aš esu atėjęs. Matai, koks aš galingas!
Štai mano sparnas net jau čia siekia (ten pat).

Žmogiškoji kūrėjo galybė įkvėpimo valandą pasidaro tokia, kad ji nesustoja niekur, kol pasiekia patį Dievą. Tiedu sparnai, apie kuriuos kalba Konradas, kaip tik ir yra šitos visuotinės jėgos simboliai. Jais jis apglėbia visą kosmą. Dievas taip pat negali pasislėpti nuo šitos jėgos. Kūrėjo sparnas „net ir čia jau siekia". Kūrybinę valandą būtis tarsi susiaurėja ir sumažėja. Ji pasidaro apglėbiama ir apimama kūrėjo jausmo galybe.

Konrado tad susilyginimas su Dievu pereina trejetą tarpsnių. Visų pirma jis nusigrįžta nuo žmonių ir pasilieka vienas su savo daina. Paskui jis šitoje vienatvėje paregi, kad savo kūrybiškumu jis yra lygus Dievui, nes jis kuria nemirtingą būtį, kaip ir Dievas, ir sava kūryba valdo gamtinį pasaulį. Galop savo įtemptu jausmu jis pakyla ligi dieviškosios būties ir žvelgia į pačią Dievo esmę. Šiame pastarajame laipsnyje susilyginimas pasiekia savo galą. Žmogus, kuris sugeba pakilti ligi Dievo ir pažvelgti į Jo esmę, iš tikro yra dieviškas ir Dievui lygus. Kūrybinės galios jautimas išsivysto labai nuosekliai ir labai prasmingai.

Tačiau kaip tik šitoje vietoje tarsi koks simbolis pasirodo pirmas Konrado suklupimas. Tasai Konradas, kuris nusigrįžta nuo žmonių, kuris mindo visus pranašus, poetus ir išminčius, kuris savo kūryba susilygina su Dievu, kuris turi galios žvelgti į Dievo jausmus, vis dėlto yra priverstas prisipažinti:

> *Esu betgi žmogus, tenai ant žemės mano kūnas;*
> *mylėjau ten, tėvynėj likosi širdis.*

Šitas prisipažinimas kaip tik ir yra tolimesnės Konrado tragikos šaltinis. Jau ir anksčiau, kalbėdamas apie kūrybinio savo jausmo įtampą ir galybę, Konradas buvo pastebėjęs, kad jis pakilimo metu patirsiąs, kas jis yra: „Patirsiu, kas aš: aukščiausias, o gal tik išdidęs" (p. 157). Prisipažindamas esąs žmogus ir negalįs savo mylinčios širdies atitraukti nuo žemės, jis dar labiau sustiprina savo abejonę ir parodo, kad *žmogus savo konkrečioje egzistencijoje, savo kasdienoje dar nėra toks, koks jis jaučiasi esąs įkvėpimo momentą*, kada iš jo dvasios veržiasi nemirtingi žodžiai; kad visas tas pakilimas ligi dieviškosios būties ir žvelgimas į jos esmę vyksta greičiau kūrybinėje fantazijoje, o ne kasdienėje tikrovėje. Tiesa, žmogus yra kūrėjas, ir kūrybiškumas, galimas daiktas, yra žmogaus dieviškumo pagrindas. Vis dėlto dabartinėje tikrovėje šitas kūrybiškumas yra tiktai principinis, varžomas medžiagos ir priežastingumo dėsnių, negalįs apsireikšti visas kartu, turįs vykti laike ir todėl negalįs savimi išreikšti tobulai to, kas yra žmogus savo esmėje. Principinis žmogaus dieviškumas, tasai Dievo paveikslas ir panašumas, pagal kurį žmogus yra sukurtas, dėl šios tikrovės sąlygų negali būti įvykdytas kasdienėje egzistencijoje. Kasdienė egzistencija yra sunki ir tamsi. Ji yra neperkeista, neišvaduoja iš pasaulio ir paties žmogaus netobulybių, neapvalyta nuo gamtinių priemaišų ir nepalenkta tobulos dvasios reikalavimams. Todėl Konradas, nors iš esmės teisingai jaučia savo dieviškąją galią, tačiau nepastebi arba nepaiso šitos kasdienės būsenos ir tuo pačiu įkvėpimo polėkius supainioja su realybe. Vis dėlto abejonė dėl savo tikrovinės galios glūdi ir jame pačiame. Prisipažindamas esąs žmogus, žemėje turįs savo kūną ir ten palikęs

savo širdį, jis tuo pačiu prisipažįsta esąs dar neperkeistas ir todėl negalįs taip elgtis, kaip elgiasi Dievas. Žemė neleidžia apsireikšti žmogaus savarankiškumui visoje jo pilnatvėje. Žemės žmogus dar nėra visiškai autonominis. O jeigu jis vis dėlto nori toks būti ne tik savo fantazijoje, bet ir kasdienėje tikrovėje, jis pasirodo ne aukščiausias, bet tiktai išdidęs.

Konrado prisipažinimas yra geriausia susilyginimo su Dievu kritika. Egzistencinių žmogaus santykių su Dievu nereikia kritikuoti racionaliai. Visi jie išsiveržia iš proto ribų ir todėl proto logikai yra sunkiai prieinami. Bet juos visus kritikuoja ligi galo išvystyta žmogiškoji egzistencija. Racionalios kritikos yra reikalingi tik racionalūs protavimai. Tačiau ten, kur žmogaus santykiai su Dievu kyla iš pačios jų būties, kur jie apsireiškia ne proto bendromis formulėmis, bet pačiu žmogiškuoju gyvenimu, ten racionali kritika neturi ką pasakyti. Tokiu atveju šitų santykių teisingumą ar neteisingumą, jų pagrįstumą ar nepagrįstumą parodo pats gyvenimas, pati žmogaus egzistencija. Taip yra tuo atveju, kai žmogus Dievo ieško, kai jis yra sakalo tipo; taip yra ir tuo atveju, kai žmogus su Dievu kovoja, kai jis puola kaip audra Dievą ir Jo tvarką pasaulyje. Tas pat galop yra ir tada, kai žmogus jaučia savo, kaip kūrėjo, galybę ir atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų. Žmogaus susilyginimas su Dievu Konrado atveju nėra teorinis, bet egzistencinis. Todėl ir teisingumas ar neteisingumas kyla ne iš to, kad mes vienaip ar kitaip teoriškai nagrinėsime žmogaus esmę ir vienoje ar kitoje jo savybėje ieškosime dieviškųjų pradmenų, bet iš to, kaip Konradas bus nuoseklus savo teigime ir savo jutime. Jo susilyginimas su Dievu kyla iš giliausios jo jausmo įtampos. Eidamas savo teigime ligi galo, jis išsivysto konkrečioje žmogiškojoje egzistencijoje ir pasirodo, kas jis buvo savo esmėje: tikroji galybė ar tik psichologinis išdidumas.

Konradas yra kūrėjas ir savo kūrybiškume genialus. Įkvėpimo momentą savo dvasios sparnais jis pakyla į tokias sritis, kurios žmogaus paviršiui yra neprieinamos. Jis pasiekia ten, „kur Dievas su gamta ribojas", vadinasi, kur būties gelmės atsiveria jų Viešpačiui ir Kūrėjui. Tačiau iš kitos pusės,

jis apžvelgia ne tik antpasaulines sritis, bet ir žemę. Savo širdimi jis yra su šita žeme suaugęs. Jis žemėje mylėjo ir dabar tebemyli: ten pasiliko ne tik jo kūnas, bet ir jo širdis. Jis yra žmogus. Jis atsigrįžta į žmogiškąją egzistenciją ir pastebi, kad ji anaiptol nėra tokia, kad galėtų patenkinti visus įkvėpimo momentą pasakytus žodžius ir išreikštus norus. *Žemiškosios egzistencijos šviesoje susilyginimas su Dievu pasirodo tiktai kaip išdidumas, o ne kaip reali didybė.* Tiesa, šitas išdidumas yra pagrįstas. Tačiau jis yra pagrįstas tiktai potencialia žmogaus galia, tiktai potencialiu jo kūrybiškumu. Žmogus yra absoliutus, bet tik potencialiai. Jis tiktai *eina* begalybės linkui. Jis yra begalinis savo esme, bet ne šios esmės apraiškomis ir ne jos vykdymu konkrečioje tikrovėje. Čia kaip tik ir glūdi jo tragika. Gyvulys, būdamas iš esmės dalis, jokio veržimosi į begalybę neturi ir negali turėti. Tuo tarpu žmogus tokį veržimąsi kaip tik turi. Dalis jo niekados nepatenkina: *jis nori visumos.* Tačiau tikrovėje šitie jo norai neįvyksta. Turėdamas absoliutinių norų, jis yra priverstas pats savo akimi regėti šitų norų sudužimą. Siekdamas visumos ir begalybės, jis yra priverstas tikrovėje regėti tiktai dalis ir aprėžtybę. Absoliutiniai norai reiškiasi nenumaldomai. Jie sudaro gražiausias ir kilniausias žmogaus egzistencijos valandas. Bet kai tik žmogus iš šitų valandų nuslysta į kasdienį gyvenimą, jis tuojau pamato, kad šios gražios svajonės buvo tik *norai*, kuriems realizuoti jis neturi nei pakankamai priemonių, nei pakankamai jėgos. Todėl jis ir pradeda ieškoti pagalbos kažkur kitur. Jos ieškosi net ir didžiausi genijai. Jos ieškosi ir Konradas. Čia yra prasmė jo ano minėto suklupimo, kad jis, pakilęs savo fantazijoje ligi pat dieviškųjų jausmų, vis dėlto prisipažįsta esąs žmogus, suaugęs su žeme, kurioje likosi jo kūnas ir širdis. Šitas prisipažinimas, racionaliai galvojant, turėtų žmogui atidaryti akis ir paklupdyti jį prieš Viešpaties altorių. Giesmės tipo žmogus, kuris Dievą garbina ir jame gyvena, paprastai taip ir daro. Jis taip pat žino žmogaus didybę ir jo principinę galią. Jis žino, kad psalmės žodžiai „kas tas žmogus, kad jį atmeni, kas tas mirtingasis, kad juo rūpinies? Tu jį padarei tik truputį žemesnį už save, apvainikavai garbe ir didybe" (*Ps 8, 5–6*) yra ne po-

etinis vaizdas, bet metafizinė tikrovė. Tačiau jis gyvena ne šioje principinėje didybėje, bet konkrečioje ir realioje negalioje šią didybę realizuoti savame gyvenime. Todėl jis niekados nesiremia savo esmės išaukštinimu. Jo žvilgis yra nuolatos nukreiptas į kasdienį žmogaus silpnumą. Jis dėl to meldžiasi ir ieško pagalbos Dievuje. Tuo tarpu kovojantis žmogus, kuris dažnai principinę savo galybę sumaišo ir sukeičia su realiu savo pajėgumu, šito tragiško skirtumo ryškiai neišgyvena ir todėl ne kartą palūžta savo sumanymuose ir užsimojimuose. Pagalbos dažniausiai jis neieško, nes jis pasitiki savo galybe. Tačiau kadangi šita galybė yra tiktai principinė, todėl jis pasilieka vienas, paprastai rūstus ir karingas, tačiau pralaimįs, nes kova su kasdienės egzistencijos kliūtimis prašoka konkrečias žmogaus jėgas. Teigdamas savo lygumą Dievui, jis nepastebi šito lygumo prasmės ir jo pagrindo, o norėdamas konkrečiai savo dieviškąją galią apreikšti, parodo savo silpnumą ir pradeda statyti Dievui tam tikrų reikalavimų, kurie yra ne malda, bet prievarta ir kova. Susilyginimas su Dievu audros tipo žmogų veda prie kovos ir tuo pačiu prie sudužimo. Tai yra tragiškas likimas. Tačiau jis išsivysto nuosekliai iš pagrindinio išgyvenimo. Kas save išgyvena, kaip Dievui lygų pirmykšte prasme, kaip turintį tą patį kūrybiškumo šaltinį – nesukurtą ir nedovanotą, – tas savaime yra priverstas nenusilenkti Dievui tol, kol pats savame gyvenime patiria šio pagrindinio išgyvenimo klaidą ir arba žūsta, arba klaupia ir meldžiasi prisipažindamas esąs kūrinys ir todėl reikalingas atpirkimo bei išvadavimo. Mickevičiaus Konradas visus šito išgyvenimo tarpsnius apreiškia savoje improvizacijoje. Jis pradeda susilygindamas su Dievu, eina per tam tikrus reikalavimus Dievui ir baigia kova bei žlugimu.

3. Reikalavimai Dievui

Atsirėmęs į savo kūrybiškumą ir teigdamas save kaip pirmykštį kūrėją, Konradas jaučia, kad jis gali valdyti išviršinį pasaulį taip, kaip kad jį valdo pats Dievas. Jis turi savotišką

galią, „kuri ne nuo žmogaus pareina" (p. 157) ir kuri yra ne kas kita, kaip įkvėpimo valandą pakilęs jausmas. Kai šitas jausmas pasiekia aukščiausios įtampos, pasaulis paklūsta žmogui, kaip savo valdovui:

Turiu aš smailą ir galingą akį: galios valandoj
į debesis aukštai akis įsmeigęs,
girdėdamas paukščius skrendančius tolyn,
vos matomais sparnais perskrodžiančius erdves,
žvelgiu tik – lyg kilpon įkliuvę paukščiai tuoj sustos.
Užtrauks jie skausmo giesmę, sudejuos,
bet ligi jų neleisiu, nė vėjai Tavo jų nebenuvys (p. 159).

Konradui pakanka žvilgtelėti, ir pasaulis nusilenkia jo norui, nusilenkia taip, kad net dieviškoji amžinoji tvarka nepajėgia jo iš žmogaus valios išvaduoti. Objektyviniai įstatymai, esą gamtoje, taip pat yra priversti pripažinti žmogaus viršenybę. Tas pat yra ir su dangaus galybėmis:

Žvelgiu kometon visa sielos galia,
kometa stoja, iš vietos anei krust... (ten pat).

Gyvybinis ir medžiaginis pasaulis yra palenkti žmogaus kūrėjo galiai. Šitais Konrado žodžiais Mickevičius išreiškia ne kokį nors asmeninį iliuzinį Konrado nusistatymą, ne jo išdidumą, bet gilų faktą, kad *žmogus savo kūrybinėmis galiomis sugeba apvaldyti išviršinį pasaulį*. Šitas pasaulis jam yra skirtas. Jis yra valdovas ir tvarkdarys. Todėl nors pasaulis yra valdomas ir dieviškųjų dėsnių, tačiau žmogus šituos dėsnius pritaiko savo valiai, juos pakeičia pagal savo norus, juos sutvarko pagal savo planus ir todėl sukuria naują santvarką. Savo kūrybiškumu žmogus vykdo tai, ką psalmininkas yra išreiškęs gražiais poetiniais vaizdais: „Tu padėjai visa prie jo kojų: avis ir jaučius visus aliai vieno ir laukinius gyvulius, padangių paukščius bei jūros žuvis ir visa, kas tik keliauja jūrų takais" (*Ps 8, 7–9*). Tai yra amžinasis žmogaus paskyrimas ir žemiškojo gyvenimo prasmė. *Kūrybiniu veikimu valdyti pasaulį jį keičiant ir tuo būdu rengiant sąlygas visuotiniam kosmo perkeitimui – štai kas sudaro žmogaus didybę ir sykiu pa-*

grindinį jo uždavinį šioje tikrovėje. Minėtais žodžiais Konradas kaip tik šitą žmogaus paskyrimą ir išreiškia. Jo žvilgis į skrendančius paukščius ir į dangaus kometas nėra individualinis psichologinis žvilgis, bet simbolis žmogaus sugebėjimo įsibrauti savo dvasia į gamtos paslaptis, jas iškelti dienos švieson ir tuo būdu gamtą valdyti. Šiuo atžvilgiu Konrado pasididžiavimas savo galia yra teisingas ir pagrįstas. Kultūros problema čia atsistoja visu savo nepaprastumu ir duoda žmogui progos nustebti pačiu savimi.

Tačiau viso to Konradui dar nepakanka. Jam nepakanka, kad jis yra medžiaginio ir gyvybinio pasaulio valdovas. Būties sąrangoje esama vienos srities, kuri ištrūksta iš žmogaus kūrėjo galios ir paklūsta tiktai vienam Dievui, būtent *pats žmogus.* Žmogus savo kūrybiškumu keičia žemės veidą. Jis palenkia savo tarnybai ir savo norams išviršinio pasaulio dėsnius. Tačiau jo paties siela yra ne jo valdžioje. Ji yra nepalenkta kūrybos principams. Ji klauso jau kitokių dėsnių, ne tų, kurie yra paties žmogaus nustatyti arba iš gamtos išskaityti. Kultūros problema susiduria šitoje vietoje su nepergalima kliūtimi. Viską žmogus sugeba apvaldyti, išskyrus žmogaus sielą. Ir šita negalia sielos srityje kaip tik pažadina Konrado suklupimą ir sykiu jo tragiką. Jis nori būti visko valdovas. Jis nori, kad po jo kojomis būtų palenkti ne tik „galvijai ir lauko žvėrys", bet ir žmogiškoji siela:

Tiktai žmonės nuodėmingi,
menki, betgi nemirtingi,
nei man jie tarnauja, nei mane pažįsta:
manęs nežino nei Tavęs (p. 159).

Žmonės stovi toli nuo kūrybos reikalavimų ir jiems nepasiduoda. Jie nėra kūrybos objektas. Tačiau Konradas nenori jų išskirti iš visos būties ir todėl jiems apvaldyti ieško „būdo čia, danguje":

Tą valdžią, kurią turiu gamtoje,
turiu turėti sielose.
Kaip paukščius aš valdau, suku žvaigždes,
taip artimus valdyti aš turiu (ten pat).

Noras valdyti sielas ir turėti sielų valdžią yra pagrindinis Konrado troškimas. Jis nori būti kūrėjas visur: ir medžiagoje, ir gyvybėje, ir dvasioje.

Šitoje vietoje kaip tik prasideda jo reikalavimai Dievui. Nors Konradas anksčiau ir buvo didžiavęsis, kad galįs padaryti tai, ką ir Dievas, tačiau tai lietė tik objektyvinį regimą pasaulį. Čia iš tikro žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad kuria nemirtingus kūrinius. Tačiau subjektyvinio išvidinio pasaulio atžvilgiu, žmogaus sielos atžvilgiu, Konradas negali susilyginti su Dievu ir negali žmonių taip valdyti, kaip kad valdo gamtą. Todėl jis ir kreipiasi į Dievą, prašydamas pasidalyti su juo šitąja sielų valdžia. Žmogaus siela, būdama tiesiog susijusi su Dievu, tiktai nuo Dievo ir yra priklausoma. Ją valdyti galima todėl tik tokiu būdu, kokiu ją valdo Dievas. Konradas dėl to teisingai pastebi:

> *Apie pranašus, sielovadžius, jog buvo, – girdėjau,*
> *tikiu; bet ką jie įstengė, tą patį ir aš įstengiu* (p. 161).

Pranašai valdė sielas tik iš viršaus, tiktai moraliai ir psichologiškai. Tą patį gali padaryti kiekvienas didelis kūrėjas per savo kūrinius. Kūrėjo žodis sykiu yra ir pranašo žodis. Juo kūrėjas-pranašas palenkia savo valiai ir savo norams žmogaus sielą. Vis dėlto šitas palenkimas yra tik psichologinis. Jis neneigia nei žmogaus laisvės, nei jo apsisprendimo kitaip, negu kūrėjas nori. Tuo tarpu Konradas trokšta metafizinės valdžios. Jis nori valdyti patį žmogaus principą. Jis nori jį taip keisti, kaip kad keičia išviršinį pasaulį. Iš žmogaus jis nori padaryti objektą savai kūrybai. Žmogus turėtų taip pat būti jo rankų padaras:

> *Tebūna man žmonės, lyg mintys ir žodžiai,*
> *iš kurių, kad noriu, giesmių giesmės pinas* (ten pat).

Žmonės Konradui turi pasidaryti toji šalia jo esanti medžiaga, kurioje įsidaiktintų jo jausmai, jo mintys, jo išgyvenimai. Žmogus turi virsti kūrėjo išvidinio pasaulio išraiška. Per žmogų turi prabilti kūrėjas. Tačiau šitokią sielų valdžią turi tiktai vienas Dievas. Žmogus iš tikro yra dieviškoji giesmė,

nešanti savyje Dievo atvaizdą ir jo paveikslą. Jis yra dieviškosios idėjos įsidaiktinimas ir jos apsireiškimas. Kurdamas sielą, Dievas prabyla per ją: ji yra dieviškasis žodis. Tačiau tai, ką padaro su žmogumi Dievas, negali padaryti žmogus, nors jis būtų ir didžiausias genijus. *Žmogus žmogui niekados nėra nei medžiaga, nei objektas.* Žmogus niekados neneša savyje žmogaus paveikslo. Šitą negalią elgtis su žmogumi, kaip su daiktu, instinktyviai Konradas jaučia ir todėl kreipiasi į Dievą:

> *Duok man sielos valdžią...*
> *Geidžiu valdžios, duok man ją arba bent kelią rodyk...*
> *Geidžiu valdžios, kokią pats turi,*
> *geidžiu sielas valdyti, kaip pats jas valdai* (ten pat).

Ne psichologinio pasitikėjimo, bet gilaus apvaldymo reikalauja Konradas. Jis reikalauja dieviškosios galios. Jis nori sielas valdyti taip, kaip pats Dievas jas valdo, vadinasi, taip, kad jo paveikslas atsispindėtų jose, kad jos būtų jo išvidinio pasaulio išraiška.

Kokią prasmę turi šitas reikalavimas? Kam Konradui reikia šitos sielų valdžios? Atsakant į šitą klausimą, paaiški, kad Konradas yra ne tik paprastas kūrėjas, ne tik *meno* kūrėjas, bet ir žmogiškosios laimės. Jis nori sukurti ne tik kūrinį, kuris stovėtų šalia žmogaus, bet *ir patį žmogų* padaryti kūriniu. Šiam reikalui jis ir nori sielų valdžios. Nagrinėjant šito noro motyvus, randame savotišką, tiesiog baisų pagrindą, nors labai žmogišką ir suprantamą. Jau buvome minėję, kad aukščiausios įtampos metą, kada Konrado jėgos buvo pačiame zenite, jis pasisakė vis dėlto esąs žmogus, mylėjęs ir tėvynėje palikęs savo širdį. Šita Konrado meilė apima ne vieną žmogų:

> *... toji meilė ten ant žemės,*
> *mano meilė ne ant vieno rymo ten žmogaus...*
> *Myliu aš visą tautą. Imuosi savo glėbin*
> *visas jos buvusias ir būsimas kartas,*
> *spaudžiu jas prie krūtinės*
> *lyg draugas, vyras, mylimasis, tėvas.*
> *Geidžiu pakelti, laimės jai suteikti* (p. 157).

Konrado meilės objektas, dėl kurio jis žemėje paliko savo širdį, yra visa tauta. Jis nori ją pakelti; jis nori pakelti ją iš josios vargo ir pažeminimo; jis nori padaryti ją laimingą ir didingą, ja nustebinti pasaulį. Kitaip sakant, *jis nori būti tautos laimės kūrėju*. Sielų valdžia, kurios jis prašo Dievą, būtų įrankis ir priemonė šitai laimei sukurti. Todėl laimė yra minėto reikalavimo pagrindas. Jis yra visiškai suprantamas. Objektyvinio pasaulio keitimas žmogui laimės neduoda. Gamtos valdymas žmonių nepadaro laimingų. Kultūros žengimas priekin nėra proporcingas laimingumo didėjimui pasaulyje. Norint sukurti žmogui laimę, reikia keisti pačią jo sielą, reikia ją perkurti ir palenkti kitokiems dėsniams, negu ji ligi šiol buvo palenkta. Bet šiam reikalui reikia sugebėti sielą apvaldyti. Be sielų valdžios nėra galimas joks jų keitimas, o be šio keitimo nėra galima laimė. Štai kodėl Konradas, norėdamas savo mylimą tautą padaryti laimingą, prašo iš Dievo sielų valdžios. Jo prašymas yra visiškai nuoseklus, suprantamas ir pagrįstas. Sielų valdžia jam bus ne pasididžiavimui, bet pačių žmonių gerovei:

Visus kaip Tu valdysiu, visad ir slėpiningai.
Ką tik norėsiu, tegul tuoj įspės,
išpildys ir bus laimingi.
O jei išdrįs man priešais stoti,
tegul jie kenčia ir prapuola (p. 161).

Tačiau šiuose pastaruosiuose žodžiuose jau pradeda aiškėti savotiškas Konrado nusistatymas. *Jo kuriama laimė bus pagrįsta ne objektyviniais dėsniais, bet jo paties noru*. Savo individualizmą, savų norų įvykdymą jis deda į šitos jo kuriamos laimės pagrindus. Jeigu žmonės išpildys jo norus, jie bus laimingi. Jeigu išdrįs jam pasipriešinti, jie kentės ir žus. Konradas kurs jiems tokią laimę, kokią pats norės. Galimas daiktas, kad šitas jo nusistatymas visai nuosekliai plaukia iš jo susilyginimo su Dievu. Juk jeigu jis išgyvena save visais atžvilgiais kaip Dievui lygų, savaime suprantama, kad ir su žmonėmis jis elgsis taip, kaip elgiasi Dievas. Žmonių laimės pagrindas yra Dievo valios vykdymas. Tiesa, šita Jo valia yra

įrašyta į žmonių prigimtį. Tačiau vis dėlto ji yra *Dievo* valia ir *Dievo* noras. Žmogus pasidaro laimingas tik tada, kai jis nusilenkia Dievo valiai. Tokiu pat keliu nori eiti ir Konradas. Jis taip pat nori gauti dieviškąją sielų valdžią ir taip pat nori savo valią padaryti žmogiškosios laimės pagrindu: „Ką tik norėsiu, tegul tuoj įspės, išpildys ir bus laimingi".

Bet šitoje vietoje mums kyla savaimingas klausimas: jeigu Dievas turi sielų valdžią, kodėl nepalikti Jam laimės kūrimo? Sielų valdžia, kaip pats Konradas pripažįsta, yra būtina sąlyga laimei sukurti. Tuo tarpu tikrasis šitos sielų valdžios savininkas yra pats Dievas. Kodėl tad Dievas negalėtų sukurti žmonėms laimės? Kodėl Konradas prisispyręs reikalauja iš Dievo to, ką pats Dievas, atrodo, galėtų daug lengviau ir greičiau įvykdyti? Čia kaip tik ir paaiškėja mums slapta Konrado mintis. Konradas reikalauja iš Dievo sielų valdžios todėl, kad Dievas, jo nuomone, negali arba nenori sukurti žmonėms laimės:

> *Jei tad man lygią valdžią ir sieloms suteiksi,*
> *visą aš tautą gyvon giesmėn įpinsiu,*
> *didesnį negu Tu stebuklą padarysiu:*
> *užtrauksiu laimės giesmę* (p. 161).

Laimės sukūrimas, be abejo, bus stebuklas, nes ligi šiol žemėje jos nebuvo. Ir šitas stebuklas bus didesnis, negu Dievas pajėgia ar nori. Dievas nuo amžių turi sielų valdžią, tačiau ligi šiol laimės sukurti neįstengė. Tegul jis tik šita valdžia pasidalija su Konradu, ir šis užtrauks laimės giesmę. Žemė pavirs pirmykščiu rojumi. Stebuklas bus didesnis, negu visi Dievo padarytieji. Šitoje vietoje vėl pastebime, kaip Konradas pradeda susilyginti su Dievu ir laikyti save aukštesniu už Jį. Sielų valdžios reikalavimas virsta ne prašymu, net ne reikalavimu, bet tiesiog plėšimu. Mes jaučiame, kad Konradas netrukus padarys Dievui priekaištą, kad Jis žmonių nemyli, todėl ir nesukuria jiems laimės, nors ir turi visas reikalingas priemones savo rankose. Tuo tarpu Konradas myli savo tautą, todėl gautą sielų valdžią nelaikys nevaisingą, kaip Dievas, bet panaudos ją žmonių gerovei ir laimei. Tai yra iš

tikro Dievo vertimas pasidalyti sielų valdžia, kurios jis nenaudoja. Konradas pastebi:

> *Nesu Tavęs sutikęs, tik spėju tave esant.*
> *Sutikęs tepajusiu, jog esi aukštesnis* (ten pat).

Konradui reikia susidurti tiesiog su Dievu, reikia Jį paregėti akis į akį, kad įsitikintų, jog Dievas yra aukštesnis. Kol šitokio susidūrimo nėra buvę, kol Konradas tik spėja, kad Dievas yra, tol jis nejaučia Dievo viršenybės ir todėl drąsiai reikalauja perleisti jam sielų valdžią. Reikalavimai Dievui čia yra sujungiami, iš vienos pusės, su savęs iškėlimu, iš antros – su Dievo paniekinimu ir pažeminimu. Ko neįstengė padaryti Dievas, tą tikisi padaryti savo išdidume ir savo jausmo galybėje sukilęs žmogus.

Tačiau šitokio žmogiškojo pasiryžimo tragiškumas darosi visiškai aiškus. Žmogus gali statyti Dievui reikalavimų, einančių net ligi begalybės, nes savo galimybėse žmogus yra neaprėžtas. Nebūdamas dalis, kaip gyvulys, žmogus visko nori ir viską stengiasi turėti. Jis nori net peržengti save ir virsti dievu. Šitas noras glūdi jo prigimtyje, vadinasi, yra duotas paties Kūrėjo, todėl žmogus ir gali statyti Kūrėjui begalinių reikalavimų. Jeigu Dievas sukūrė žmogų ne pagal kurią nors atskirą savo idėją, kaip visus kitus regimojo ar neregimojo pasaulio daiktus, bet pagal save kaip tokį, jeigu tad žmogus dėl šitokio pobūdžio pasidarė nebe aprėžtas, bet *begalinis savo galimybėje, jis todėl ir turi teisę reikalauti*, kad šitos jo galimybės būtų įvykdytos, kad tai, ko jis nori savo sumanymuose, būtų realizuota ir jo gyvenimo tikrovėje. Tai yra esminė ir nepaneigiama žmogaus teisė. Todėl bet koks principinis žmogaus aprėžimas, bet koks ribų jam nustatymas yra tikrumoje ne nusižeminimas, bet žmogiškosios didybės ir žmogiškosios prigimties iškreipimas. Dievas, kurdamas žmogų pagal save, sukūrė jį tokį, kad jis negali būti niekur aprėžtas ir sustabdytas. Jis eina prie savo pirmavaizdžio, kuriuo kaip tik ir yra absoliutinė būtis. Kas mano, kad žmogus *iš esmės* negali to ar kito, kad jis to ar kito nėra vertas, tas nesupranta žmogaus prigimties ir tos pagrindinės

idėjos, pagal kurią žmogus buvo sukurtas, ir kuri iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip paties Dievo idėja. Absoliutiniai žmogaus norai ir absoliutiniai jo reikalavimai yra ne jo išdidumo, bet jo prigimtos didybės ženklas. Šiuo atžvilgiu žmogus niekados negali nusižeminti ir pasitenkinti tiktai dalimi ir aprėžtybe. Tokiu atveju jis paneigtų savyje dieviškąjį absoliutinį paveikslą ir nuslinktų į gyvulio sritį. Dalimi pasitenkina tiktai gyvulys, nes jis iš esmės yra dalis.

Vis dėlto šitie iš esmės teisingi ir nepaneigiami žmogaus reikalavimai bei norai turi turėti vieną pagrindinį bruožą, būtent *jie turi būti malda*. Maldą labai dažnai mes suprantame paviršutiniškai ir laikome ją prašymu. Tuo tarpu maldos esmė anaiptol nėra prašymas. Prašymas yra tiktai maldos paviršius, ne visados būtinas ir jai būdingas. *Prašymas yra tiktai psichologinė maldos apraiška. Maldos esmė yra ne kas kita, kaip savos sukurtosios egzistencijos pripažinimas.* Kai žmogus meldžiasi, jis prisipažįsta esąs Dievo kūrinys. Ir kai žmogus prisipažįsta esąs Dievo kūrinys, tada jis meldžiasi. *Kreatūros jausmas sudaro ontologinę maldos esmę ir josios prasmę.* Kur šitokio jausmo nėra, ten nėra nė maldos. Žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, ir galutinis jo tikslas yra dieviškumas. Tai yra jo gyvenimo prasmė ir pagrindinis uždavinys. Visa, ką turi Dievas, turi turėti ir žmogus, nes kūrinio laimė yra sutapti su savo pirmavaizdžiu, o žmogaus pirmavaizdis yra pats Dievas. Todėl žmogaus sutapimas su Dievu, pasisavinimas viso dieviškumo yra jo paskyrimas ir jo laimės įvykdymas. Tačiau žmogus yra kūrinys. Jis neturi buvimo iš savęs. Jis yra jį gavęs iš Dievo. Ir šitos žymės iš savo kaktos jis niekados neišdildys. *Žmogus visa privalo gauti, ką turi ir Dievas, bet jis tai gali gauti ne iš savęs, bet tiktai iš Dievo.* Jis gali statyti begalinius reikalavimus, bet šitie reikalavimai turi būti atremti į kreatūros jausmą, būtent į pripažinimą savo sukurtosios egzistencijos. Jie turi būti atremti į maldą. Žmogus, kuris šitokio pripažinimo neturi, kuris mano galįs pats iš savęs išspausti absoliutumą, kuris nežino, kas yra didesnis: jis ar Dievas, toks žmogus netenka teisės, ko nors iš Dievo reikalauti, o Dievas yra atleidžiamas nuo pa-

reigos jam ką nors duoti. Jeigu žmogus mano esąs Dievui lygus ne tik būties atbaigimo, bet ir jos principo bei pradžios atžvilgiu, jeigu jis laiko save net didesniu už Dievą, galinčiu padaryti didesnį stebuklą, jis savaime užkerta sau kelią, ko nors iš Dievo reikalauti. Toks žmogus užsidaro vienatvėje ir nutraukia su Dievu bet kokius santykius. Štai dėl ko tokio žmogaus reikalavimai ir sumanymai yra tragiški. Norėdamas pasiekti tai, ką Dievas žmogui yra skyręs ir ko jis trokšta giliausia savo prigimtimi, jis vis dėlto pasirenka tokį kelią, kuris paneigia ir dieviškąjį paskyrimą, ir jo paties prigimtį. Siekdamas vienos vertybės, jis sunaikina kitą. Tai yra aukščiausias tragedijos laipsnis. Tai yra savęs sugriovimas ir sužlugdymas. Tuo tarpu žmogus, kuris stato *tuos pačius* reikalavimus, tačiau kuris yra vedamas sukurtosios savo egzistencijos pripažinimo, pasirenka paties Dievo skirtą kelią ir todėl visados pasiekia teigiamų rezultatų. Kristaus posakis „prašykite, o bus jums duota", nėra jokia hiperbolė ar tik paprastas moralinis padrąsinimas. Šitas posakis turi gilią metafizinę prasmę. Juo Kristus kaip tik nurodė tą kelią, kuriuo žmogus gali eiti dieviškumo linkui. Šitas kelias veda per maldą. Tai yra maldos arba, kitaip sakant, nuolatinio savęs, kaip kūrinio, teigimo kelias. Kas nuolatos savo gyvenimu – ne žodžiais – teigia savo egzistencijos sukūrimą, vadinasi, priklausomybę nuo aukščiausios būties, tas nuolatos meldžiasi ir tas yra išklausomas. Tam yra suteikiamas tasai dieviškasis turinys, su tuo Dievas pasidalija savo valdžia, nes žmogus yra Dievo draugas ir Jo brolis. Toks žmogus principinės ir neatmezgamos tragikos neišgyvena. Jis gali išgyventi kančią, bet kančia nėra tragedija. Tokio žmogaus gyvenime ji virsta ne naikinančiu, bet statančiu ir skaistinančiu veiksniu. Tokio žmogaus kelias į sudievėjimą yra tiesus ir atviras.

Mickevičiaus Konradas eina pirmuoju keliu. Ir šitas jo kelias anaiptol nėra maldos kelias. Savos sukurtosios egzistencijos jis neteigia. Jis yra „kūrėjas gimęs". Savas kūrybines jėgas jis semia iš to paties šaltinio, kaip ir Dievas. Jis yra lygus Dievui ne tik tuo, kad jis turi kūrybiškumo, bet ir šito kūrybiškumo principu. Ir Dievui, ir jam kūrybinės galios kyla iš

paties šitų galių nešėjo, iš pačios būties. Tačiau jeigu taip, tuomet Konradas nuosekliai elgiasi jausdamasis ne menkesnis už Dievą ir galįs padaryti tai, ką ir Dievas, arba net ir daugiau. Jis galįs suteikti žmonėms laimės, kurios Dievas ar iš pavydo, ar iš nenoro, ar galop iš negalios ligi šiol pasauliui nėra davęs. Bet iš kitos pusės, Konradas elgiasi nenuosekliai, reikalaudamas iš Dievo sielų valdžios. Būdamas lygus Dievui ir neturėdamas kreatūros jausmo, vadinasi, nesimelsdamas metafizine šio žodžio prasme, Konradas tuo pačiu neturi jokio pagrindo kreiptis į Dievą ir prašyti pasidalyti su juo sielų valdžia. O jeigu Konradas vis dėlto kreipiasi ir Dievą prašo, vadinasi, jis nėra Dievui lygus. Prieštaravimas pasidaro aiškus ir nepašalinamas. Žmogus, kuris jaučiasi esąs kūrinys, Dievui sako: „Mano reikalavimai yra absoliutūs. Tačiau Tu pats mane tokį sukūrei. Todėl dabar ir patenkink šituos reikalavimus". Tuo tarpu Konradas sako: „Aš ir Tu esame lygūs. Aš esu kūrėjas iš savęs, kaip ir tu. Tačiau man trūksta sielų valdžios. Duok man ją arba bent kelią parodyk". Tačiau kodėl Dievas turi jam šitos valdžios duoti? Kuo remdamasis Konradas jos prašo? Į tai save teigiąs žmogus negali atsakyti. Čia jis gali tik nutilti. Bet tuo pačiu nutyla ir Dievas. Dievas nieko neatsako į tokio žmogaus reikalavimus, nes jie yra nepagrįsti. Jie kyla iš savotiško prieštaravimo. Jie neturi jokios metafizinės atramos. Arba žmogus yra sukurtas, todėl Dievui nelygus ir galįs iš jo savo absoliutumo reikalauti, arba jis yra nesukurtas, todėl Dievui lygus ir vykdąs savo absoliutumą pats iš savęs. Kitokios išeities čia nėra. Tuo tarpu Konradas teigia savo pirmykštį nesukurtą absoliutumą ir sykiu prašo. Prašymas jau yra savos nepriklausomybės paneigimas. Prašymas jau suponuoja kreatūros jausmą ir tiktai iš jo turi kilti. Konrado blaškymasis yra aiškus. Jo kelias nėra tiesus. Jis vingiuoja tarp prieštaravimų ir todėl prie galutinio tikslo nepriveda. Nors Konradas primygtinai sielų valdžios reikalauja, nors jis visaip Dievą įtikinėja, kad ja su juo pasidalytų, tačiau Dievas tyli. Jis pradeda pastebėti, kad jo reikalavimai darosi tik balsas, šaukiantis tyruose, nerandąs jokio atbalsio. Tačiau čia pats jis pradeda pastebėti, kad tuo būdu sudūžta

ir pagrindinis jo siekimas sukurti savai mylimai tautai laimę. Laimė, kaip sakėme, yra nesukuriama be sielų valdžios. Tuo tarpu šitos valdžios pats iš savęs Konradas neturi. O Dievas tyli... Tada prasideda paskutinis ir pats tragiškiausias tarpsnis, būtent kovos paskelbimas. Tada prasideda neviltingas ir konvulsingas dvasios trūkčiojimas, kuris baigiasi išvidiniu išsisėmimu ir net mirtimi.

4. Kova su Dievu

Šventasis Jonas yra pasakęs, kad *Dievas yra meilė*. Tai yra giliausias ir pats krikščioniškiausias Dievo supratimas. Galima į Dievą žiūrėti įvairiais atžvilgiais: galima Jį suprasti kaip Esantį, kurio esmę sudaro buvimas; galima Jį suprasti kaip Kūrėją, kuris iš nebūties pašaukia begalinio įvairumo būtybių; galima Jį suprasti kaip būties Palaikytoją, kuris nesiliauja rūpinęsis tuo, ką yra padaręs. Tačiau visi šitie atžvilgiai, visos šitos Dievo sampratos yra vienapusiškos, dieviškojo turinio neišsemiančios ir negalinčios išsemti. Jeigu norime šitą turinį pasakyti vienu žodžiu, turime taikyti Dievui šv. Jono posakį, kad Dievas yra meilė. Meilėje susieina viskas, kas pirmesnėse Dievo sąvokose yra išsklaidyta ir vienašališka. Meilė yra sykiu ir buvimas, ir kūryba, ir palaikymas bei rūpinimasis. Meilės principas yra taip pat dieviškojo vidaus gyvenimo pagrindas. Dieviškųjų asmenų santykiai, kaip teigia krikščionybė, taip pat yra atremti į meilę. Todėl Dievas yra pati Meilė. Ir visais amžiais krikščionybė didžiavosi, kad ji atnešė pasauliui Dievo kaip meilės sampratą. Senajame Įstatyme buvo pasakyta, kad išminties pradžia yra Viešpaties baimė: *initium sapientiae timor Domini*. Tuo tarpu Naujasis Įstatymas į Dievo sampratos ir į žmogaus santykių su Dievu pagrindą padėjo ne baimę, kaip žydai, ne teorinį pažinimą, kaip graikai, bet meilę, vadinasi, *išvidinį susijungimą ir vertybių subendrinimą*, nes meilė visados yra vertybinė bendruomenė. Ji visados atsiremia į mylinčiųjų atsidavimą vienas antram. Mylėdami mes atiduodame kitam, ką mes

turime, ir gauname iš kito, ką jis turi. Taip yra kiekvienoje meilėje. Taip yra ir Dievo meilėje. Dievo meilėje mes pakylame ligi Dievo, ir Dievas nusileidžia ligi mūsų. Mes tampame panašūs į Dievą, ir Dievas tampa panašus į mus. Atskiro asmens ir viso pasaulio perkeitime įvyksta mūsų sudievėjimas, kaip konkreti mūsų meilės Dievui apraiška. Amžinojo Logo įsikūnijime įvyko Dievo sužmogėjimas, kaip konkreti Dievo meilės mums apraiška. Perkeitimas ir Įsikūnijimas yra aktai, kuriais reiškiasi žmogaus ir Dievo santykis, paremtas meile. Meilės sampratoje Dievo sąvoka pasiekia savo gelmes. Gilesnio supratimo žmogus nėra priėjęs. Dievas yra meilė.

Tuo tarpu Konradas, matydamas, kad Dievas tyli, kad jis neišklauso jo reikalavimo duoti sielų valdžios, pasipriešina šitam teigimui ir pradeda tvirtinti, kad Dievas nėra meilė:

Meluoja tas, tik Tave vadina meile,
nes pats esi tik išmintis.

Šituo savo teigimu Konradas nori paaiškinti atkaklų Dievo tylėjimą ir sykiu pateisinti tolimesnį savo nusistatymą ir savo elgseną su Dievu. Jeigu Dievas yra tiktai išmintis, jeigu jis nėra meilė, Jis todėl ir nepaiso žmogaus širdies reikalavimų. Jau anksčiau buvome minėję, kad Konradas didžiuojasi savo jausmu, kildamas juo ligi dieviškųjų paslapčių ir žvelgdamas į Dievo esmę. Kitaip sakant, Konradas stato prieš Dievą save kaip jausmo žmogų. Tačiau šitą jausmą suprasti ir į jį atsakyti gali tik toks Dievas, kuris myli, nes tik mylėdamas jis gali suprasti ir žmogaus, šiuo atveju Konrado, meilę savai tautai. O jeigu Dievas yra tik išmintis, tuomet žmogaus jausmai Jam yra svetimi ir žmogaus meilė Jam yra neprieinama. Su tokiu Dievu, aišku, verta kovoti ir išplėšti iš jo rankų valdžią, nes valdydamas tik protu, jis kaip tik neįstengia ir net nenori sukurti žmonėms laimės. Konradas todėl elgiasi visiškai nuosekliai. Paneigęs esminį Dievo supratimą, atmetęs Dievo kaip meilės sąvoką, jis skelbia išminties Dievui kovą, tikėdamasis, kad meilė yra galingesnė už išmintį ir kad tuo būdu ji galėsianti tobuliau valdyti pasaulį bei žmogų.

Teigdamas, kad Dievas yra „tik išmintis", Konradas teigia sykiu, kad tik išmintimi ir tegalime Dievą pažinti:

Mintim, ne širdim, tavus patiriame kelius,
mintim, ne širdim, ir tavo ginklo krovinius.
Tik tas, kuris įsirausė į knygą,
į naugę, skaičių, į lavoną,
tik tas tėra pajėgęs
imtis Tavo galios dalį (p. 161).

Vadinasi, meilės nėra nei pačiame Dievuje, nei tame akte, kuriuo Dievą patiriame, nei galop tame žmoguje, kuris pasidalija su Dievu jo valdžia. Dievas yra grynas išmintingumas. Prie Jo prieiti galima tiktai protu. Nuosekliai tik tas, kuris atsideda mokslui, kuris įsirausia į negyvą, be kraujo ir be širdies knygą, į gamtos dėsnius, išreikštus matematiniais skaičių simboliais, į visą gamtos tikslingumą, apsireiškiantį negyvosios ir gyvosios gamtos būtybėmis, tik tas sugeba patirti dieviškosios galios dalį. Tačiau šitas kelias yra grynai proto kelias. Jame nėra širdies ir nėra meilės. Jausmas čia nedalyvauja. Viskas dieviškojoje santvarkoje yra racionalu. Todėl ir Dievo pažinimo rezultatai taip pat yra racionalūs. Toji galia, kurios sugeba pasiimti Dievą pažįstąs žmogus, yra ne kas kita, kaip protinis pasaulio apvaldymas. Žmogus savo protu įsijungia į visuotinį Dievo racionalumą ir todėl laimi šito racionalumo dalį. Jis laimi

nuodus, paraką ir garą,
dūmus, trenksmus ir atspindžius,
teisingumą, piktą melą (ten pat).

Tai yra gėrybės, kilusios iš proto veikimo. Todėl jos ir tegali protą patenkinti. Širdies jos nepaliečia ir žmogaus laimingo nepadaro. Jomis džiaugdamasis ir didžiuodamasis, žmogus vis dėlto pasilieka alkanas ir vargšas:

Mintims patiekęs pasaulio gėrybes,
širdis palieki amžinam varge (p. 163).

Dievas, Konrado supratimu, yra tiktai proto Dievas. Visa, kas iš jo kyla, patenkina tiktai protą. Žmogus, santykiuoda-

mas su Dievu, pasidaro išdidus savo mintyje, bet vargšas savo širdyje.

Šitoje vietoje mums pradeda aiškėti, kodėl Konradas anksčiau buvo teigęs, kad Dievas nesugeba sukurti žmonėms laimės. Konradas slapta tikėjo, kad Dievas nėra meilė, kad Jis yra tiktai išmintis. Savo išmintimi Jis todėl ir sukuria tai, kas išminčiai tetinka. Tuo tarpu laimė anaiptol nėra racionalus dalykas. Laimė yra daugiau jausminis žmogaus nusiteikimas, vadinasi, širdies dalykas. Tuo tarpu Dievas širdis palieka „amžinam varge", nes Jis ne myli, bet tik pažįsta. Dėl to apie kokią nors laimę, kuri kiltų iš Dievo kaip išminties, negali būti nė kalbos. Laimės kūrėju Konradas jaučiasi esąs pats, nes jis turi „kuo stipriausią jausmą", vadinasi, tai, kas laimėje yra pagrindinis pradas. Tikrumoje tad čia prasideda kova ne tarp Konrado ir Dievo, kaip asmenų, bet tarp dviejų pasaulinių būties principų: tarp išminties arba proto ir meilės arba širdies. Dievą Konradas laiko pasaulyje tikslingai ir priežastingai veikiančio racionalumo atstovu. Tuo tarpu jis pats yra iracionalinio meilės prado reiškėjas. Toji kova, kurion jis Dievą pašaukia, yra vedama meilės vardan, vardan to visuotinio jausminio laimingumo, į kurį veržiasi kiekviena būtybė ir kurio negali duoti net ir didžiausias protingumas.

Dievo kaip meilės paneigimas yra tiktai įžanga į kovą. Tai yra šitos kovos pateisinimas ir jos pagrindimas. Po jo eina jau tiesioginis Konrado prabilimas į Dievą ultimatyviu būdu. Konradas pradeda nagrinėti savo jausmą ir savo gyvybę:

Davei man trumpiausią gyvybę
ir kuo stipriausią jautimą (ten pat).

Paskui tarsi žaisdamas lygina savo jausmą su savo gyvybe. Jausmas esąs tik kibirkštėlė, o gyvybė tik valandėlė. Šito susimąstymo metu Konradas tarsi leidžia pagalvoti ir pačiam Dievui. Jis pastatė Dievui savus reikalavimus, jis paneigė Jį kaip meilę, tačiau jis duoda laiko Jam pamąstyti ir atsakyti:

Na... gerai... Dar kartą Tave šaukiu,
dar kartą draugiškai sielą Tau rodau.

Kovos paskelbimas vyksta iš lėto, tam tikrais tarpsniais, tarsi Konradas nujaustų, kad sykį pirštinę Dievui metus kelio atgal nebebus. Todėl jis neskuba. Jis dar sykį lyg ir draugiškai kreipiasi į Dievą, laukdamas Jo atsakymo. Tačiau Dievas ir šį sykį tyli. Konrado laukimas darosi nevaisingas. Tada jis pradeda jau tiesiog grasinti:

Tyli! Juk su velniu esi pats kovojęs.
Šaukiu Tave: tik stoki.
Neniekink, ne vienas aš, nors vienas čia sukilęs.
Su didžia tauta savo širdį esu sujungęs,
turiu kariuomenę ir sostų galybę.
Piktu žodžiu prieš Tave jei stosiu,
pareikšiu kovą Tau sunkesnę negu velnias;
jis grūmės išmintim, širdim Tave aš imsiu.

Šitame grasinime kaip tik ir pasirodo, kad Konradas save išgyvena kaip iracionalinio meilės prado atstovą ir tikisi, kad tuo būdu jo kova su Dievu bus žymiai sunkesnė ir sėkmingesnė negu toji, kurią Dievui buvo paskelbęs pirmykštis šviesnešys. „Jis grūmės išmintim". Tuo tarpu Konradas panaudos savo širdį, tąjį kibirkštinį jausmą, kuris tačiau, tarsi nepaprasta jėga, vieną valandėlę galėsiąs sukrėsti visą dieviškąją santvarką.

Vis dėlto Konradas pačią kovą dar vilkina. Jis vėl lyg atlyžta ir pradeda tarsi teisintis, kodėl jis imasi tokių kraštutinių priemonių:

Kentėjau ir mylėjau, skausmuos ir meilėj augau.
Paveržei man kadaise mano asmens laimę:
krūtinėn aš mušiau kruvinomis kumštimis,
bet prieš dangų jų nekėliau.

Nesunku įspėti, kad Mickevičiaus meilė Marilei čia sunkiu aidu prabyla ir sudaro pasiteisinimo pagrindą. Konradas mylėjo. Tačiau šita jo meilė žlugo. Ji buvo kito paveržta. Ji sudarė asmeninės jo laimės pagrindą, kuris sugriuvo sudarydamas nepaprasto skausmo. Vis dėlto tada Konradas kovos Dievui neskelbė. Prarasta asmens laimė dar nebuvo

pakankamas akstinas pašaukti Dievą kovon ir stengtis paveržti Jo valdžią. Tačiau dabar

žiūriu į vargšę tėvynę,
kaip sūnus į tėvą, į ratą įpintą.
Visos tautos kančias juntu,
lyg motina savyj kad junta vaiko kančią.
Kenčiu ir siuntu...

Tautos nelaimė yra tai, dėl ko Konradas pradeda ieškoti paramos ir pagalbos pas Dievą ir statyti Jam savus reikalavimus. Jis savo asmenines kančias išlaikė didvyriškai. Kruvinomis kumštimis iš skausmo daužė sau krūtinę, tačiau prieš dangų jų nekėlė ir į Dievą su ypatingais reikalavimais nesikreipė. Tačiau dabar, kada nelaimė ištiko visą tautą, kada ji visa virto kankine, skausmas pasidarė per didelis. Jis pažadino Konrade savotišką pašėlimą, kuris žmogų veda ligi kraštutinių ribų. Konradas tautos skausmo akivaizdoje pasiryžo kreiptis į Dievą ir galų gale pasakyti Jam visa, ką jaučia ir ko jis nori. Tautos kančios yra daugiau negu vieno asmens meilės žlugimas. Jos vertos yra, kad ir pasaulio Kūrėjas atkreiptų į jas savo dėmesį. O Dievas? Konradas pradeda ironizuoti:

... o Tu mintingai ir linksmai
mus visados valdai,
mus visados teisi
ir, sako, jog pats nė neklysti.

Dievui priskiriama pasaulio Apvaizda, Jo išmintis, Jo neklaidingumas tautos kančių akivaizdoje pažadina Konradui skaudžios patyčios jausmą. Dievas, kuris šaltai žiūri į žmonijos skausmus, kuris „mintingai ir linksmai" pasaulį valdo, iš tikro negali būti meilės Dievas. Jis tegali būti tiktai išmintis, kuriai skausmas ir laimė yra lygiavertės ir kuri abiejuose šituose gyvenimo praduose randa lygaus įdomumo. Bet ironiją greit pakeičia vėl iškilęs tragiškai neviltingas reikalavimas. Konradas pradeda išskaičiuoti: jeigu Dievas pasaulį myli, jeigu jau kurdamas jį mylėjo, jeigu šita jo meilė nėra klaida ir baisybė, jeigu į žmonių kančias Jis nežiūri kaip į

sąskaitų suvesdinėjimą, jeigu Jo meilė yra kam nors reikalinga, jeigu... Ir Konradas nebaigia šitos ištisos eilės „jeigu", nes pamato, kad viskas yra veltui, kad Dievas vis tiek neatsiliepia. Tada jis nutraukia šitą savo išskaičiavimą, kuris turėjo uždavinį pažadinti Dievuje kokį nors atbalsį, ir pradeda ruoštis tikrai ir paskutinei kovai. Prieš pat šitos kovos galą Konradas nepaprasta įtampa dar sykį suglaudžia visa, ko jis iš Dievo reikalauja, kas jis pats yra ir kodėl Dievas turi pasidalyti su juo sielų valdžia:

Tyli... Aš savo širdies gelmes esu Tau pravėręs...
Šaukiu: duok valdžią. Jos menka dalis,
žemės puikybių valdžios tik dalis –
su tąja dalimi kiek laimės aš sukurčiau.
Tyli... Nenori širdžiai, išminčiai bent duoki.
Matai, jog žmonių ir angelų pirmasis
geriau Tave pažįstu negu arkangelai.
Esu vertas, kad su manim valdžia pasidalytum...
Jei klystu, sakyk... Tyli... Juk nemeluoju.
Tyli žinodamas, kad stiprus esi...
Žinok, jog jausmas sudegins, ko mintis nesulaužo...
Matai gi mano ugniavietę – tą jautimą,
kurį renku, spaudžiu, kad didžiau jis degtų.
Kalu į geležinį mano valios ratą,
lyg šovinį į didžiąją kanuolę...

Po šito santraukinio pasisakymo galas artėja labai greitai. Kažkoks balsas sušunka „Ugnies! Šauk". Konradas paklauso šito balso ir reiškia paskutinį Dievui grasinimą. Valios patranka jau užtaisyta. Bereikia tik iššauti:

Atsiliepk! Nes šausiu prieš prigimtį aš Tavo.
Jei griuvėsiais dar jos ir nepaversiu,
bent visą Tavo valdžios sritį čia sukrėsiu.

Tačiau mums įdomu, kas bus tasai šovinys, kuris sukrės visą dieviškąją santvarką? Kuo Konradas konkrečiai nuveiks Dievą? Jeigu prisiminsime kovos pradžią, kurioje Konradas paneigia Dievą kaip meilę, nesunku bus įspėti, kad kaip tik

šituo teigimu, kad Dievas *nėra* meilė, Konradas ryžtasi iššauti į Dievo tvarką. Šitą mintį patvirtina Konrado žodžiai – jau paskutiniai:

nes balsą iššausiu į santvarką Tavo,
tą balsą, kuris eis iš kartų į kartas:
sušuksiu, jog esi ne pasaulio tėvas, bet...

Pats Konradas šito sakinio nebaigia. Ar jis neišdrįsta ar nepajėgia, mes negalime įspėti. Tačiau Konrado sakinį pabaigia velnio balsas. Jis prisijungia prie Konrado ir jo mintį išvysto ligi galo. Velnio balsas sušunka „Caras". Vadinasi, Dievas yra ne pasaulio tėvas, bet caras, jėga, žiaurumu, krauju ir žudynėmis valdąs žmones ir tokiu būdu išlaikąs savo galybę. Tai, ką Konradas telkė pats savyje, ką jis rinko, spaudė, „kad didžiau degtų", ką jis kalė į geležinį savo valios ratą, dabar objektyvuojasi ir žodžio pavidalu išskrenda į pasaulį. Tai ir yra tasai šovinys iš didžiosios kanuolės. Šito šūvio galas yra tragiškas ir pačiam Konradui: jis susvyruoja ir krinta žemėn apalpęs. *Šovinys sugriovė ne dieviškąją santvarką, bet paties Konrado sąmonę.* Pasakojama, kad ir pats Mickevičius buvo rastas apalpęs po šios improvizacijos.

Tuo baigiasi žmogaus kova su Dievu. Ir šita pabaiga yra labai būdinga ir turinti gilios prasmės. Kovoje su Dievu žmogus niekada nėra tikras ne tik savo laimėjimu, bet net ir savo drąsa. Jis visados svyruoja ir klūpčioja. Tai mes matėme ir Konrado atveju. Jis keletą kartų savotiškai suklumpa. Jis pabrėžia nepaprastą savo galybę, savo lygumą su Dievu, tačiau, iš kitos pusės, nuolatos tarsi atsiprašinėja ir teisinasi. Taip yra dėl to, kad žmogus jaučia, jog šita kova yra kova su pačiu savimi, su savu būties principu. Kiekvienu atveju ir kiekvienoje situacijoje Dievas pasilieka žmogaus būties šaltinis ir jo Kūrėjas. Todėl kovos skelbimas Dievui yra lygus kovos skelbimui sau pačiam, sau ne paviršutiniška, bet giliausia metafizine prasme: kovos skelbimas pačiam savos būties pagrindui. Todėl žmogus ir atidėlioja šitą kovą ligi paskutinio momento. Jis savaimingai jaučia, kad kai šita kova bus paskelbta, kai šūvis bus išleistas, žmogus negalės ilgai

jos pakelti ir joje išsilaikyti. Štai kodėl ir Mickevičiaus improvizacijoje pačios kovos momentas yra labai trumpas. Prieš jį eina ilgas ir lūkuringas žmogaus pasiruošimas kovai, jos savotiškas vilkinimas ir delsimas. Po jo eina pralaimėjimas, taip pat ne Dievo, bet žmogaus. Žmogus pralaimi kovą su Dievu, pralaimi būtinai ir neišvengiamai. Ne todėl, kad jis kovoja su stipresniu ir galingesniu, bet todėl, kad šioje kovoje jis kovoja su savimi pačiu. Šūvis, kurį Konradas rengė Dievui, tikrumoje buvo paleistas į jį patį. Todėl jis mirtinai jį ir sužeidė. *Kova su Dievu yra neprasminga ne dėl to, kad Dievas, kaip jėgingesnis, visados žmogų parblokštų, bet dėl to, kad ji neturi prasmės pati savyje.* Žmogus šitą kovą paskelbia, atsirėmęs į prieštaraujančias prielaidas. Vietoje išėjęs kovoti su kažkuo kitu, tegul ir su transcendentine būtybe, jis tikrumoje išeina kovoti su pačiu savimi, kadangi Dievas žmogui yra artimesnis, negu jis pats sau. Kova su Dievu tokiu būdu visados atsigrįžta prieš patį žmogų. Savo protu arba savo širdimi padaręs klaidingas išvadas ir jomis pagrindęs savo sukilimą prieš Dievą, egzistencinėje tvarkoje jis pamato, kad jis sukilo prieš savo paties būtį. Deja, tai pamato jis tik tada, kai šitą kovą išgyvena. Kovos skelbimas Dievui teoriškai yra galimas. Tačiau kovos išgyvenimas ir jos pakėlimas yra egzistenciškai neįmanomas. Štai kodėl kai tik velnias išvysto Konrado mintį iki galo, kai parodo, kas Dievas Konrado supratimu yra, Konradas neišlaiko ir krinta apalpęs. Taip yra su kiekvienu žmogumi. Kiekvienas žmogus yra kovotojas su Dievu savo dvasioje, savo mintyje, savo jausmuose. Tačiau jis nėra ir negali būti kovotojas savo egzistencijoje, nes tai būtų paties savęs sunaikinimas. Savo egzistencijoje žmogus gali būti arba Dievo garbintojas, arba nesidomįs Juo visiškai. Tuo tarpu kova yra didžiausias susidomėjimas. Tai yra įtempimas visų galių ir viso savęs sutelkimas aplinkui priešo būtį. *Kova yra absoliutinis priešininko pripažinimas.* Kai žmogaus priešas pasidaro Dievas, žmogus absoliučiai Juo susidomi, aplinkui Jį sutelkia visą save ir tuo būdu Dievas tokiam žmogui pasidaro viso jo gyvenimo centras, į kurį yra nukreiptas visas žmogaus dėmesys. Čia yra priežastis, kodėl kovoją su

Dievu žmonės daug greičiau nusilenkia prieš savo Priešininką ir prie Jo kojų sudeda savo ginklus, negu tie, kurie Juo nesidomi. Kovos momentą žmogus susiduria su Dievu ir paregi, kas Dievas jam yra. Tuo būdu jis kaip tik Dievą ir atranda. Pamatęs, kad kova yra neprasminga dėl to, kad ji eina prieš patį žmogų, kad *Dievo sunaikinimas yra lygus paties savęs sunaikinimui*, žmogus sukniumba ne tik dėl jėgų išsisėmimo, bet ir dėl atgailos. Jo pralaimėjime suskamba ir jo laimėjimo motyvai. Štai dėl ko ir Konradui apalpus, angelų balsai primena, kad prisikėlęs Konradas kryžiumi pagarbinsiąs Dievą. Žmogaus kova su Dievu tikrumoje baigiasi žmogaus laimėjimu, tačiau jau kita prasme ir kitoje plotmėje, negu pats žmogus iš sykio buvo tikėjęs. Žmogus laimi kovą su Dievu per jos pralaimėjimą ir per jos neprasmiškumą.

DAUGIAVEIDĖ MOTINYSTĖ

Keletas minčių Motinos dienai

Šimtus kartų esame girdėję posakį: „Kiekviena moteris yra motina", ir šimtus kartų jį dar girdėsime. Tačiau vargiai bent sykį pajautėme, kokią didelę prasmę jis savyje slepia. Vargiai pajautėme, kokia palaima ir kartu kokia tragika byloja iš šių trumpučių žodžių. *Motinystė yra moters pašaukimas.* Tačiau žemės gyvenimas yra toks daugiaveidis ir daugialypis, kad ir motinystė jame nušvinta labai nevienoda šviesa. *Kiekviena moteris pasidaro motina – būtinai ir neišvengiamai.* Tačiau kaip labai skirtinga yra ši motinystė! Vieną ji iškelia ligi altoriaus garbės, kitą nustumia į patelių eiles; vieną ji padaro namų angelu sargu, kitą įrašydina į gyvulių globos draugiją. *Motinystė yra moters likimas.* Bet kaip labai šis likimas yra sudėtas į pačios moters rankas! Nuo moters valios, nuo jos širdies, nuo jos aukos priklauso, kokią motinystę ji pasirinks ir savomis rankomis nusikals. Motinos diena – toji moters prasmės šventė – kaip tik ir yra proga apie tai pagalvoti. Šis trumpas straipsnelis nori duoti medžiagos lemtingoms moters mintims, nes *motinystės mintis iš tikro yra lemtinga.*

1. Šuninė motinystė

Atleiskite šį žiaurų žodį! Jį išradau ne aš. Jis yra paties gyvenimo tikrovė. Jis reiškia baisų moters paklydimą. Jis yra prigimties kerštas už motinystės pažeminimą.

Freiburge ant Breisgau upės kranto stovi kavinė „Kern". Ten užeinama kartais kavos išgerti. Ten ateina ir viena dama, vidutinio amžiaus, vedina kudlotu šuneliu. Pati sau ji užsisako kavos ir torto. Šuneliui užsako kavos ir pyragaitį. Dama gurkšnoja kavą ant staliuko. Šunelis ją laka ir pyragaitį mandagiai ėda po staliuku. Palakęs ir paėdęs, išsitiesia ant minkšto kilimo pasilsėtų ir laukia kantrus, kol jo dama baigs savo popietį. Ir taip kiekvieną sykį. Ant dešinės jos rankos blizga vedybinis žiedas. Ji yra ištekėjusi. Ji yra motina. Tasai kudlotas šunelis – jos sūnelis. Amerikoje, girdėjau, esama šunų kapinių, daug gražesnių už žmonių kapines. Ten guli palaidoti šių paklydusių motinų sūnūs – keturkojai, ištikimi šuneliai.

Mums sunku suprasti, kokios rūšies piktoji dvasia nuvedė šias moteris į *gyvulinę* motinystę. Mums sunku suvokti, kodėl jos paklydo motinystės kelyje. Gal tai buvo kerštо dvasia už nužudytą jų įsčiaus gyvybę. Gal tai buvo apgavystės dvasia; gal nepasitikėjimo dvasia; kas žino. Viena yra tik aišku, kad šios rūšies motinystė yra baisus paklydimas. Kodėl vietoje kudloto šunelio neatsivesti į kavinę aną mergaitę, kuri Freiburge, prie „Kronen" tilto, sušalusiomis rankutėmis pardavinėja praeiviams pirmąsias žibutes? Kodėl nepastatyti antkapio anam nežinomam pabėgėliui iš Rytų, kuris mirė Niujorko gatvėje nepalikdamas nė cento laidotuvių biurui sumokėti? Mums visa tai yra taip aišku, kad atsakymas į šiuos klausimus būtų banalybė. O vis dėlto taip nėra. Ana dama „Kronen" tilto mažutės pardavėjos nepakvies į kavinę ir nenupirks jai pyragaičio. Anos turtuolės Amerikoje niekados nepastatys antkapio Čikagos ar Filadelfijos vargšams. Vietoje sušalusios mergaitės kavinėje pyragaitį ės keturkojis kudlius ir vietoje mirusio vargšo bus puošniai palaidotas šio keturkojo brolis. Ar šis paklydimas nenužengdins ant pasaulio dangaus ugnį, sunku pasakyti. Viena yra tikra, kad šuninė motinystė, keturkojį iškelianti aukščiau už žmogaus kūdikį, yra motinystės praraja, kurion nukrinta ne viena moteris, paklydusi savame miške, nes motinystė iš tikro yra labai klaidus miškas moteriškojo gyvenimo kelyje.

2. *Unamuno Rachelė*

Turbūt būsite girdėję apie ispanų rašytoją, filosofą ir mokslininką Miguelį de Unamuno. Aš jį pavadinčiau Pietų Dostojevskiu: taip giliai jis moka įžvelgti į žmogaus prigimtį. Šis rašytojas tarp daugybės kitų savo veikalų yra parašęs ir novelę „Dos madres" („Dvi motinos"), kurioje pagrindinis vaidmuo tenka Rachelei. Tai nevaisinga moteris. Gimdyti ji negali. Pati prigimtis yra uždariusi jos įsčias. Tačiau kūdikio troškimas joje yra toks gaivalingas, kad nevaisingos jos įsčios jai virsta tiesiog pragaru. „Kur yra pragaras?" – klausia ji sykį savo meilužį Juaną. – „Sakoma žemės centre", – šis atsako Rachelei. – „Greičiau nevaisingų įsčių centre", – pataiso ji Juaną. Netverdama noru turėti vaiką, Rachelė ištekina savo meilužį už kitos moters, kad jis iš šiosios *jai* pagimdytų kūdikį; jai, Rachelei, ne tikrajai motinai ir savo žmonai. Ir iš tikro Rachelė paima naujagimį nuo jo motinos, nes ji trokšta jausti mažučio kūnelio šilumą, jo svorį ant savo kelių, jo verksmą ir jo šypseną. Juanas, Rachelės meilužis, nebeįstengia pakelti tokio gaivališko motiniškumo ir nušoka nuo uolos. Rachelei Juano mirtis nėra jokia nelaimė. Ji trošk o tik kūdikio, kūdikio ne kaip būsimos asmenybės, bet kaip fizinio silpno padaro, traukiančio moterį savo bejėgiškumu ir pagalbos reikalingumu. Unamuno Rachelė įvykdė XX amžiaus pradžios švedės Elen Key paleistą šūkį: „Duokite mums vaiką. Vyras gali eiti šalin!"

Tai yra *biologinė* motinystė. Ji glūdi moters prigimtyje. Ji sudaro medžiaginį pagrindą kiekvienai kitai motinystei. Tačiau ji yra kažkoks laukinis gyvuliškumo arba pateliškumo prasiveržimas, prasiveržimas kurtaus zoologinio instinkto, kuris negirdi aukštesnio žmogiškojo balso, težinodamas tik vieną kelią – kūniškai gimdyti. Kai jis apvaldo moters sąmonę, kai jis pavirsta moteriškojo gyvenimo forma, jis grąžina moterį į patelių eiles ir žmogiškajai sąmonei pasidaro nepakeliamas. Ne viena moterystė sudūžta į šitokią gaivališkai laukinę motinystę. Ne vienas vyras, kaip ir Unamuno Juanas, nušoka nuo uolos, tegul ir ne tiesiogine šio žodžio pras-

me. Ir juo moteris yra moteriškesnė, juo šios laukinės motinystės pavojus jai yra didesnis. Gamta mumyse yra didelis šauksmas. Tačiau deja moteriai, kurioje šis gamtos balsas apkurtina jos ausį dvasios šauksmui. Unamuno Rachelė kaip tik ir yra tokia apkurtinta moteris. Ji girdi tiktai savo prigimtį, laukinę ir nepermaldaujamą, paneigdama bet kokį aukštesnį balsą ir tuo būdu pasidarydama žmogiškajam išgyvenimui nepakeliama.

3. *Kiniškoji O Lana*

Pearl Buck, 1939 metų Nobelio laureatė Amerikos rašytoja, savo romane „Geroji žemė" kalba apie *šeimos židinio motiną*. O Lana yra šio židinio sargė. Ji ne tik gimdo. Ji ir ugdo. Ji ugdo namus su jų dvasia, su jų kultūra, su jų papročiais. Ji yra namų kūrėja. Ji braidžioja po vandeningą ryžių dirvą. Ji keliauja badmečio spiriama su savo sūnumi į šiaurę, kur tikisi rasti duonos. Ji kantriai neša gyvenimo smūgius, kurių yra pilni ir namai, ne tik pasaulis. O Lana yra šviesus motinos, tos namų angelės sargės paveikslas. Ne veltui tad jos vardą įdėjo ir mūsų B. Brazdžionis į vieną savo eilėraštį, skirtą motinos jausmui apdainuoti.

O Lanos motinystė jau pralaužia gamtos sienas ir pereina į tikrojo žmogiškumo sritis. Tai yra *šeiminė motinystė*; tai dvasios ir gamtos sandora, kur susitinka ir susijungia instinktas su sąmone, kurtus jausmas su šviesia kūryba, gimdymas su ugdymu. Iš O Lanos rankų kyla tai, ką mes paprastai vadiname *namų kultūra*. Tai tasai sintetinis gyvenimas, kuriame nėra atsiskyrusios gamta, kultūra ir religija; kuriame yra vienybėje asmuo ir bendruomenė, mokslas ir menas, tradicija ir pažanga. Viskas čia yra apgaubta šventa nuotaika, nes *moteris savo gelmėse yra šventa*. Motina stovi šio gyvenimo centre. Tačiau motina ne tik kaip gimdytoja, kaip naujos gyvybės davėja, bet labiau kaip visko jungėja, įkvėpėja ir gaivintoja. Iš jos dvasios teka namų kultūrą gaivinanti srovė. Ji padaro, kad namai virsta ne poilsio vieta, kur susirenka

pavalgyti ir išsimiegoti pasaulyje išsiskirstę vyras ir vaikai, bet tikra žmogiško *gyvenimo* vieta, tikra žmogiškosios egzistencijos forma, kurioje žmogus atsigauna giliausia prasme, nes priartėja prie pradžios. Šios rūšies motina yra tasai mūsų būties pradas, į kurį mes visi linkstame ir iš kurio visados semiamės jėgos savo žmogiškumui skleisti. *Namai žmogui visados yra šaltinis.* Ir vargas tam, kurs namų neturi. Jis yra, kaip tos Nietzsche's paklydusios varnos: rudeniui artinantis, jos klykia ir ūždamos lekia į miestą, tarsi miestas būtų jų namai. Taip ir žmogus. Todėl suprantama, kodėl O Lana, ta šviesioji namų sargė, stovi mūsų sąmonėje kaip mūsų žmogiškumo laidas. Kol pasaulyje yra gyva O Lana, tol gyvas bus ir žmogiškumas, tol gyva bus ir mūsoji kultūra, nes ji išdygsta tiktai iš namų. Gali kultūros šakos skleistis pasaulyje, bet jos šaknys keroja namuose. Sunaikinkite namus, ir savaime sunyks ir kultūra. Bolševizmas gerai supranta šią namų reikšmę, todėl pirmiausiai ir puola namų židinį. Tuo būdu O Lana virsta kultūrinės dvasios saugotoja. Ji saugo, kad mes neatkristume į laukinius instinktus, kurie graso užgesinti bet kokią kūrybinę ugnį. Šeimos motina, saugojanti namų židinio ugnį, yra pirmykštė mūsų žmogiškojo gyvenimo versmė.

4. Sesuo Filomena

Ją aprašo Axelis Munthe savo veikaluose „San Michelės knyga", „Žmonės ir žvėrys". Šis švedų gydytojas ir sieloje poetas susitiko seserį Filomeną Paryžiuje dar savo studijų metu. Ji tarnavo Misericordia ligoninėje. Ji buvo tyli ir išbalusi. Vienuolės nuometas jos veidą darė dar baltesnį. Tačiau ji buvo nepaprastai meili ligoniams: atsiliepdavo į kiekvieną jų šauksmą, patarnaudavo jiems kiekviena proga, paglobodavo ir suramindavo juos kiekvieną sunkesnę valandą. Ligoniai jai buvo kaip kūdikiai, nepajėgūs, silpni, todėl paramos bei pagalbos reikalingi. Ir tarp jų ji vaikštinėdavo kaip jų motina, – ši blyškioji sesuo Filomena. Po daugelio metų

Axelis Munthe ją susitiko Neapolyje choleros epidemijos metu. Ji ir ten buvo atskubėjusi, nes ten siautė mirtis, ten buvo reikalingas paguodos žodis, ten buvo reikalingas švelnus rankos prisilietimas mirštančiųjų akims užmerkti. Ten tad buvo ir sesuo Filomena. Tačiau Axelis Munthe ją rado ne tarp sergančiųjų, bet jau mirties guolyje. Ji buvo užsikrėtusi ir merdėjo. Jos liesas kūnas jau buvo šaltas ir stingstąs. Bet jos akys dar buvo gyvos ir gražios. Ji pažino šį didį švedą humanistą ir stipriai suspaudė jo ranką. Tada Axelis Munthe pajuto, kad jis myli seserį Filomeną, myli kaip aukščiausios motinystės gyvą išraišką.

Tai yra *dvasinė motinystė. Ji* yra atsisakiusi kūno vaisingumo, kad kuo labiausiai būtų vaisinga savo dvasia. Ji yra atsisakiusi savų kūdikių, kad būtų motina visiems, kurie yra ištikti šios žemės vargo ir priespaudos. *Sesuo Filomena yra krikščionybės kūrinys.* Prigimtas žmogiškumo išsivystymas sukuria tiktai O Laną. Toliau eiti jis nebepajėgia. Bet krikščionybė pralenkia šias prigimtas žmogiškumo pastangas ir sukuria dar vieną motinos tipą, patį aukščiausią, nes jau pažymėtą tyrosios dvasios ženklu. Krikščionybė sukuria seserį Filomeną ir tuo būdu atidaro moteriai kelią į tikrąjį dvasios pasaulį, nepakeisdama jos troškimo būti motina. Priešingai, išvystydama šį troškimą ligi pat jo gelmių, sesuo Filomena stovi motinystės viršūnėje.

Štai toji daugiaveidė motina, žygiuojanti mūsų žemės keliu. Ir kiekviena moteris pasirenka vieną iš šių motinos veidų. Kiekviena moteris pasidaro arba Freiburgo dama su šuneliu, arba Rachelė, arba O Lana, arba sesuo Filomena. Pasirinkimas yra nepaprastos svarbos, nes jis nulemia ne tik moters gyvenimo formą, bet ir jos asmenybės vertę. Motinos diena yra diena, kada šis pasirinkimas atsistoja prieš moters akis visu savo lemtingumu.

SUDARYTOJO PASTABOS

Tryliktajame A. Maceinos „Raštų" tome spausdinami nedidelės apimties rašiniai, kuriuos galima įvardyti kaip publicistiką įvairiais, daugiausia religinio gyvenimo, klausimais. Atskirą skyrių sudaro pluoštas straipsnių, skirtų ateitininkijos ideologijai ir veiklos strategijai tremties sąlygomis. Kartu čia prišlieti ir istoriosofiniai straipsniai apie tremtį, jos prasmę ir dvasią, apie baltų emigracijos uždavinius kultūros filosofijos požiūriu.

Šiame tome taip pat spausdinamas didesnės apimties darbas „Laiškai mano kritikams". Tai septynių straipsnių ciklas, kuriame A. Maceina polemizuoja su 1971 m. išleisto jo veikalo „Didieji dabarties klausimai" recenzentų kritinėmis pastabomis. Šis darbas galbūt geriau įsikomponuotų rengiamame naujame, keturioliktame, „Raštų" tome, kuriame numatoma į vieną vietą surinkti svarbesnius A. Maceinos atsakymus įvairiems jo raštų kritikams, tačiau kadangi pastarieji atsakymai yra tokie išsamūs, jog autoriaus argumentai nuveda jį į naujų problemų analizę ir įgyja atskirų straipsnių formą, todėl šių straipsnių ciklas čia pateikiamas kaip savarankiška dalis.

Tomas baigiamas keletu straipsnių, kurie turėjo tilpti jau išleistuose A. Maceinos „Raštų" tomuose, skirtuose atitinkamai filosofinei tematikai, tačiau tuo metu, kai jie buvo rengiami spaudai, sudarytojo nebuvo aptikti, nes daugelio lietuvių emigracijos periodinių leidinių apypilniai komplektai

Lietuvos bibliotekas pasiekė vėliau. Todėl čia jie spausdinami kaip jau išleistų „Raštų" IX–XII tomų papildymai.

Apie trečdalis šiame tome spausdinamų straipsnių buvo paskelbti prieškario metų periodikoje, daugiausia žurnaluose „Ateitis" ir „Naujoji Romuva". Visi kiti straipsniai surinkti iš emigracijoje leistų periodinių leidinių – daugiausia žurnalų „Aidai", „Ateitis", „Į laisvę", „Naujasis gyvenimas" bei laikraščio „Draugas" kultūrinio priedo. Tekstologiškai jie parengti remiantis tais pačiais principais, kurie trumpai aptarti iki šiol išleistuose A. Maceinos „Raštų" tomuose.

BIBLIOGRAFINĖS PASTABOS

Religinė ir politinė publicistika

Dabartiniai mūsų rūpesčiai – spausdinama iš: „Ateitis", 1930, Nr. 11, p. 449–451.

Moderniškumas ir konservatizmas – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1931, Nr. 1, p. 10.

Ut accendatur! – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1938, Nr. 7/8, p. 527–530.

Socialinis klausimas naujaisiais laikais – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1938, Nr. 17, p. 403.

Krikščioniškųjų institucijų reikšmė lietuvių tautai – spausdinama iš: „XX amžius", 1937, rugsėjo 29, Nr. 221(379), p. 3.

Taktika kovoje su blogybėmis – spausdinama iš: „Aidai", 1947, Nr. 3, p. 137–138.

Neatgailėję žmonės – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 25, p. 184–185.

Komunizmo ekskomunika – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 24, p. 140–141.

Katedrų lankytojai – spausdinama iš: „Ateitis", 1950, lapkritis, Nr. 8(20), p. 2–3, 5.

Titulai ir ordinai Bažnyčioje – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 8, p. 379–380.

Jėzuitų veikimas religijoje ir dorovėje – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1937, Nr. 36/37, p. 639–641.

Rusiškoji kasdienybė – spausdinama iš: „Aidai", 1953, Nr. 7, p. 331–333.
Action Française arba nacionalizmo ir katalikybės konfliktas prancūzuose – spausdinama iš: „Ateitis", 1929, liepa–rugsėjis, Nr. 7/9, p. 320–323.
Vienybės blūdas – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 7, p. 335–336.
„Šiuo ženklu nugalėsi!" – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1931, Nr. 3, p. 72.
Kelias į krikščionybę – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 11, p. 561–569.
Tikėjimo krizė ir pasauliečiai – spausdinama iš: „Aidai", 1969, Nr. 1, p. 7–11.
Iš Vakarų Europos – spausdinama iš: „Ateitis", 1932, Nr. 11, p. 539–545.
Kristaus karalystė – spausdinama iš: „Ateitis", 1930, Nr. 10, p. 403–409.
Kelkis, Jeruzale! – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 3/4, p. 161–165.
Grąžinkime Šventiesiems metams jų prasmę – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 5, p. 235–236.
YMCA katalikiškuoju požiūriu – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 24, p. 132.
Ar reikia mums misionierių? – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 24, p. 131–132.
Ir jie buvo žmonės – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 2, p. 121–122.
Politika ir religija – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 26, p. 239–240.
Bergsono santykis su katalikybe – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 5, p. 236.
Smūgis vertybių filosofijai – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 2, p. 91.
Paryžiaus kardinolas – Suhard'as – spausdinama iš: „Aidai", 1951, Nr. 4, p. 187–188.

Ateitininkija ir tremtis

Kas yra ateitininkas? – spausdinama iš: „Ateitis", 1949, Nr. 1(9), p. 1–6.
„Dievas ir žmogus" ar „žmogus ir Dievas"? – spausdinama iš: „Ateitis", 1930, Nr. 8/9, p. 336–340.
Duonos dialektika – spausdinama iš: „Draugas", 1977, rugpjūčio 20.
Ateitininkai ir gyvenamasis momentas – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1931, Nr. 9, p. 450–453.
Ateitininkų darbai ir dienos – spausdinama iš kn.: Ateitininkų keliu: 1911–1927–1977: žmonės, laikai, darbai. – Čikaga, 1977, p. 7–23.

Šis straipsnis parengtas A. Maceinos laiško Ateitininkų federacijos vadui dr. Petrui Kisieliui, paskelbto laikraščio „Draugas" kultūriniame priede 1974 m. spalio 5 ir 12 d., pagrindu. Taip pat autorius šiame straipsnyje panaudojo kai kurias mintis iš žurnale „Ateitis" (1975, Nr. 3, p. 63–72) išspausdinto savo straipsnio „Protestas ir tremtis", kurį vadina „atoliepiu" į minėto laiško dr. P. Kisieliui skaitytojų atsiliepimus.

Tautos pakaitalas ar papildas? – spausdinama iš: „Į laisvę", 1973, balandis, Nr. 57(94), p. 6–26.

Rezistencija prieš tremties dvasią – spausdinama iš: „Į laisvę", 1954, kovas, Nr. 2(39), p. 1–10.

Būsimoji mūsų veikla – spausdinama iš: „Į laisvę", 1974, rugsėjis, Nr. 61(98), p. 22–45.

Baltų emigracijos europinis uždavinys – spausdinama iš: „Į laisvę", 1958, gruodis, Nr. 16/17(53/54), p. 41–58.

Laiškai mano kritikams

1. *Apie religinę literatūrą ir jos kritiką* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, lapkričio 04.
2. *Apie pasaulio sukūrimą iš nebūties* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, lapkričio 11.
3. *Apie dieviškąjį apreiškimą* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, lapkričio 18.
4. *Apie apreiškimo pilnybę Kristuje* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, lapkričio 25.
5. *Apie Dievą gamtoje* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, gruodžio 02.
6. *Apie Dievą istorijoje* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, gruodžio 16.
7. *Apie sąveikos filosofiją* – spausdinama iš: „Draugas", 1972, gruodžio 30.

„Raštų" IX–XII tomų papildymai

Rūpestis žmogumi – spausdinama iš: „Draugas", 1973, rugsėjo 01, 08.

Filosofija laisvės sargyboje – spausdinama iš: „Draugas", 1975, gegužės 30.

Religinės kalbos klystkeliai: „Bažnyčia" ar „Bendrija"? – spausdinama iš: „Draugas", 1979, spalio 13.

Gimtoji kalba liturgijoje – spausdinama iš: „Aidai", 1984, Nr. 4, p. 197–205.

Didžioji Konrado improvizacija – spausdinama iš: „Naujasis gyvenimas", 1946, balandžio 15, p. 2–4; gegužės 01, p. 2–4; gegužės 20, p. 3; birželio 01, p. 3–4; birželio 19, p. 2.

Daugiaveidė motinystė – spausdinama iš: „Ateitis", 1950, gegužė, Nr. 3(15), p. 1–3.

VARDŲ RODYKLĖ

Abelis 111
Abraomas 245–249, 312, 326, 331, 344, 345, 355, 364, 365, 368
Adomas 44
Afanasjevas N. 238
Aischilas 454, 455
Alfonsas 57
Aliulis V. 434, 435, 437, 438, 440, 443, 444
Aloyzas 137
Althusser L. 392
Ambrozijus 446, 447
Andersen H. Ch. 206
Andrieu 68
Andriuška B. 137
Aristotelis 394, 398, 399
Augstein R. 383
Augustinas 34, 89, 160, 281, 322
Ažajevas V. 61–63

Babajevskis S. 61
Bakuninas M. 392
Baldaufienė L. 309
Balmontas K. 328
Baranauskas A. 438
Barthes R. 392
Bartusevičius V. 218, 219, 222, 223, 229, 236
Bauba K. 437
Becher H. 59
Beethoven L. van 136, 137
Benediktas 51, 55
Berdiajevas N. 238, 281, 299, 395
Bergson H. 142, 143
Bernardas Klervietis 186
Bertrand L. 78
Byras 137
Byron G. N. 454, 455
Bismarck O. 171
Bojko W. 366
Bopp L. 188
Bosc R. 61, 62, 64, 65
Boskas J. 137
Bourget P. 78
Bradūnas K. 304, 308
Brizgys V. 137
Buber M. 409
Buck P. 493
Būčys P. 17
Bultmann R. 99, 304, 327, 328, 368, 377
Bulgakovas S. 238, 322

Camara 176
Casel O. 54
Celiešius P. 308–316, 319–322, 339, 340, 346–354, 362, 376–387
Celsas 202
Chesterton G. K. 78
Chevalier J. 143
Claudel P. 78
Coppens C. 8

Cortes D. 117, 138, 140, 141
Cvetajeva M. 238
Čalkovskis M. 231

Dayanas M. 363
Dambrauskas-Jakštas A. 155, 232
Damušis A. 255
Daniélou J. 325, 336, 340
Dante A. 78
Darwin Ch. 77
Dawis A. 330
Deksnys A. 440
Descartes R. 398, 418
Dessauer Ph. 358
Domenach J. M. 404, 406
Dostojevskis F. 37, 44, 62, 158, 296, 386
Dovydaitis P. 175, 199
Dovydas 84, 119
Dufrenne M. 393

Elijas 165
Elzbieta 95, 446
Eretas J. 137, 210
Erodas 260
Estang L. 159
Ezechielis 167
Ezopas 334

Fedorovas G. A. 358
Feuerbach L. 392
Fiedler E. 11, 12
Filemonas 443
Filotėjas 364
Fiore J. 346
Florovskis G. 238
Foerster F. W. 89
Ford 104
Foucault M. 392
Frankas S. 238
Fries H. 336
Frentz E. R. von 53
Füllop-Miller 58
Gaida [Gaidamavičius] P. 220, 251, 252, 306, 307, 425
Galen 47
Garčinskis S. 231
Geffré C. 392
Gehlen A. 400
Gercenas A. 287, 288
Gilson E. 143
Girnius J. 175, 199, 201, 235, 241, 309, 411, 423
Girnius K. K. 215, 218, 219, 221–224, 228, 230, 234, 236, 237, 257
Goethe J. W. 159, 171, 299, 402, 454, 455
Görres W. 8
Grass A. 263
Grazia M. 78
Grigalius XVI 97
Grinius J. 330
Grušas J. 330
Guardini R. 444
Gutauskas J. 425, 431, 432

Haag H. 330
Haeckel E. 77, 84, 176
Haeef H. 101
Hartmann E. von. 357
Hartmann N. 357, 392
Hegel G. W. F. 368, 418
Heidegger M. 145, 146, 318, 323, 368, 402
Heiler Fr. 316
Heising A. 101
Hello E. 77
Herbačiauskas J. A. 201
Herder J. G. 287
Herwegen I. 55
Hessen J. 144
Hitler A. 406
Homeras 197, 198, 247, 252, 327, 330
Horacijus 269
Huizinga J. 289, 291, 292
Hus J. 78

Ieva 44
Yla St. 433, 439, 447
Inocentas III 84

Ivanovas V. 238
Ivinskis Z. 242, 305
Izaokas 368
Izraelis 347
Izraelis I. 411, 413
Izvolskis 79

Januševičius J. 8, 137
Jaspers K. 94
Jaunius K. 438
Jėzus Kristus 85–88, 91–97, 99, 101, 110–119, 123, 124, 126, 133, 139, 143, 155, 158, 159, 163, 165–168, 176–184, 190, 198, 199, 202, 314, 315, 325, 326, 332, 335, 340, 343–349, 355, 361, 366, 369, 371–375, 394, 395, 417, 426, 427, 431, 436, 441, 442, 445–448, 450, 454, 478
Jodl 112
Jobas 329
Jogaila 428
Jokūbas 368
Jona 333
Jonas 204, 447
Jonas (Berchmansas) 137
Jonas Chrizostomas 34
Jonas Krikštytojas 324
Jonas Tauleris 137
Jonas XXIII 98
Jorgensen 137
Jozuė 363
Jucevičius F. 93, 94
Judas 34
Judita 329
Jurevič P. 142
Jurevičius P. 294, 295
Juozapas 93, 426, 440

Kainas 111, 454
Kajafas 397
Kamantauskas V. 137
Kantas I. 171, 418
Karevičius P. 438
Karolis Didysis 284
Kaseliūnas J. 232
Kavaliauskas Č. 435, 443
Kazlas Br. J. 273
Key E. 492
Keyserling H. 283, 291, 293–295
Keller G. 458
Ketteler 8, 137
Kirilas 428
Kolumbas K. 413
Kopernikas M. 413
Korachas 345
Krasinskis Z. 231
Krings H. 401
Krylovas I. 334
Krupavičius M. 8, 137
Kudirka S. 272, 274
Kudirka V. 233

Lande H. 147
Lane R. A. 132–134
Laukaitis J. 438
Lerclercq J. 72, 73, 75, 161–163
Leninas V. 266
Leonas XIII 8, 21, 36, 137
Leontjevas K. 366
Levi-Strauss C. G. 392
Liesis A. 434
Loeslein P. 324, 325
Loyola I. 15, 51, 53, 54, 136, 137
Loskis N. 238
Lotas 246
Lotze H. 144
Lozorius 94
Lukas 26, 48, 181, 329
Lutoslawskis W. 367

Maceina A. 93, 94, 216, 303, 305, 313, 376–378, 383
Maistre J. de 244, 282
Makabiejai 315
Mao Dzedungas 406
Marcel G. 143, 398, 400, 407, 409, 410
Marija (Švč. Mergelė) 43, 95, 96, 133, 240, 246–248

Maritain J. 143
Maurras Ch. 66–69
Mažeika A. P. 231
Marx K. 19, 265, 392, 406, 421
Marxsen W. 329
Mechler M. 137
Michelangelo B. 412
Mickevičius A. 229–231, 260, 261, 366, 454–458, 463, 470, 478, 484, 488
Mykolaitis-Putinas V. 96
Mindaugas 428
Mirandola P. 393
Mirjama 345
Močulskis K. 238
Morta 43
Mounier E. 72, 142
Mouroux J. 374
Mower E. A. 129, 130
Mozė 126–128, 165, 179, 329, 339, 342, 445, 446
Munnynck M. de 293
Munthe A. 494, 495

Napoleonas I (Napoleonas Bonapartas) 42
Naujokas J. 437
Neronas 136
Nietzsche Fr. 40–42, 136, 144–146, 159, 391, 392, 494
Nobel A. B. 205, 266
Nojus 325–328, 334–337, 344, 347, 364–366
Noldin S. J. 57
Norvydas C. K. 231

Ortega y Gasset J. 284, 408
Orwell G. 74, 75, 403
Otto R. 92

Pakštas K. 227, 231, 232
Paltarokas K. 8
Panova V. 61–64
Papini G. 78
Paškus A. 308, 310
Peyroux K. 8, 137
Pesch H. 8, 58
Petras 25, 84, 97, 149, 445
Petras Didysis 298, 299
Pieper J. 441
Pijus X 69
Pijus XI 36–38, 68, 69, 190
Pijus XII 47, 98, 229, 249
Pilotas 411
Plate L. 77
Platonas 27, 114, 328, 417
Plotinas 317
Pranciškus Asyžietis 15, 84, 88, 105, 137, 186
Preysing 47
Protagoras 416
Przywara E. 53–56, 58, 117
Putinas žr. Mykolaitis-Putinas V.

Radvilaitė B. 330
Rademacher A. 137
Rafaelis S. 98
Rahner K. 374
Ratzinger J. 91, 98
Razminas K. 433, 447
Reisner E. 120
Reynold G. de 22
Renan 176
Rilke E. M. 144, 151
Rockfeller 104
Rokitanskis K. 112
Rolland R. 135–137
Rousseau J. J. 186
Rozanovas V. 94, 360
Rubikas A. 308–310, 312, 325–331, 333–335, 337–341, 343–347, 364, 365, 367
Rubšys A. 425, 430

Saliamonas 43, 87
Salustijas 326
Sara 246
Sartre J. P. 409

Saulaitis A. 218, 220–223, 237
Savonarola G. 110, 186
Scheeben M. 98
Scheler M. 144, 146, 399, 401
Schiller Fr. 224, 299
Schulz 176
Secchi 58
Shelley P. B. 454, 455
Siniavskis A. 369
Senkus K. 440, 442
Siracidas [Jėzus Siracidas] 329
Skrupskelis I. 108
Skvireckas J. 432, 433
Slovackis J. 230
Soergel A. 451
Sokratas 114, 416, 417
Solovjovas V. 322, 360, 387, 415–421
Solženicynas A. 205, 262, 263, 265–267
Sombartas W. 398
Stalinas J. 266
Stanislovas Kostka 137
Sužiedėlis A. 197
Sužiedėlis J. 137

Šalkauskis St. 14, 16, 198–200, 203, 204, 275, 278, 280, 292–295, 322, 430
Šliogeris V. 276
Šliūpas J. 176, 432
Šolochovas M. 61

Taškūnas 17
Teilhard de Chardin P. 304, 313, 352, 354, 387, 398, 399
Teresė [Motina Teresė] 176
Timotiejus 443
Tiutčevas F. 160, 361
Tobitas 329
Tolstojus L. 25, 26
Tomas Akvinietis 97, 411, 413
Torres C. 93
Tovianskis A. 367
Tulaba L. 434, 437

Uexkuell J. 359
Unamuno M. de 492
Undset S. 78

Valančius M. 198, 438
Vardys V. 273
Vasilijus III 366
Venckus J. 354
Verdier 147, 148
Vincentas Paulietis 15
Vytautas Didysis 231, 284, 428

Wassmann 58
Windelband W. 328
Wright G. E. 364, 365, 367

Zacharijas 446
Zakaras V. 435
Zenkovskis V. 322, 366

Žiūraitis T. 311

TURINYS

I. RELIGINĖ IR POLITINĖ PUBLICISTIKA

DABARTINIAI MŪSŲ RŪPESČIAI 7
1. Moksleivis ir visuomenė 7
2. Tolerancija ir neutralumas 8

MODERNIŠKUMAS IR KONSERVATIZMAS 11

UT ACCENDATUR! 14
1. Mūsų nepasisekimų priežastys 15
2. Gyvosios dvasios idėja 17

SOCIALINIS KLAUSIMAS NAUJAISIAIS LAIKAIS. *Bažnyčia ir socialinis klausimas* 19

KRIKŠČIONIŠKŲJŲ INSTITUCIJŲ REIKŠMĖ LIETUVIŲ TAUTAI
Europa kryžkelėje. Kaip apsispręs mūsų tauta? 22

TAKTIKA KOVOJE SU BLOGYBĖMIS 25
1. „Nesipriešinti blogam" 25
2. „Ir aš tavęs nepasmerksiu" 27
3. Galvažudžių landynė 28
4. Atleidimas ar pasmerkimas 30

NEATGAILĖJĘ ŽMONĖS 31

KOMUNIZMO EKSKOMUNIKA 35

KATEDRŲ LANKYTOJAI 39
1. Nuostabi sąlyga 39
2. Dievo namai ar Dievo antkapiai? 40
3. Centras ir pakraštys 42
4. Keturių bazilikų prasmė 45

TITULAI IR ORDINAI BAŽNYČIOJE 47

JĖZUITŲ VEIKIMAS RELIGIJOJE IR DOROVĖJE 51

RUSIŠKOJI KASDIENYBĖ 60

ACTION FRANÇAISE ARBA NACIONALIZMO IR KATALIKYBĖS KONFLIKTAS PRANCŪZUOSE 66
1. Įsikūrimas. Charles Maurras 66
2. Kova su Bažnyčia. Pasmerkimas 67
3. Bažnyčios norai. *Nationalisme intégral* 69

VIENYBĖS BLŪDAS 71

„ŠIUO ŽENKLU NUGALĖSI!" 76

KELIAS Į KRIKŠČIONYBĘ 80
1. Ši karta reikalauja ženklo 80
2. Menkesnieji 83
3. Kelias į krikščionybę 88

TIKĖJIMO KRIZĖ IR PASAULIEČIAI 91

IŠ VAKARŲ EUROPOS 102
Pastaba skaitytojams 102
„Paverkite žemę ir viešpataukite!" 103
„Kiekviena dvasia tegarbina Viešpatį!" 105
Keletas smulkmenų 109

KRISTAUS KARALYSTĖ 110
Pasaulio karalystė 111
Dievo karalystė 113
Mūsų pareigos 115
Laimėjimas 117

KELKIS, JERUZALE! *Moderniškosios kultūros atpirkimas* 118
1. Kristaus kančios žygis 118
2. Išganytojo skundas 120
3. Mūsų dienos laukia atpirkimo 122

GRĄŽINKIME ŠVENTIESIEMS METAMS JŲ PRASMĘ 125

YMCA KATALIKIŠKUOJU POŽIŪRIU 129

AR REIKIA MUMS MISIONIERIŲ? 132

IR JIE BUVO ŽMONĖS 135

POLITIKA IR RELIGIJA 138

BERGSONO SANTYKIS SU KATALIKYBE 142

SMŪGIS VERTYBIŲ FILOSOFIJAI 144

PARYŽIAUS KARDINOLAS – SUHARD'AS 147

II. ATEITININKIJA IR TREMTIS

KAS YRA ATEITININKAS? 153
1. Mi-cha-el 153
2. „Balandėli, nežinau..." 157
3. Statmeninė katalikybė 160
4. Taboro gundymas 165

„DIEVAS IR ŽMOGUS" AR „ŽMOGUS IR DIEVAS"? 169

DUONOS DIALEKTIKA. *Devintojo ateitininkijos kongreso išvakarėse* 175
1. Duona kaip gundymas 177
2. Duona kaip pareiga 180
3. Duona ir teisybė 182

ATEITININKAI IR GYVENAMASIS MOMENTAS 186
1. Jaunimo judėjimas apskritai 186
2. Ateitininkų judėjimas 188
3. Priekaištų pobūdis 192
4. Santrauka 196

ATEITININKŲ DARBAI IR DIENOS 197
I. Protesto sąmonė 198
1. Ateitininkijos kilmė iš protesto 198
2. Protesto prasmė 201
3. Melo atskleidimas 204
II. Tremties sąmonė 208
1. Ateitininko būsena tremtyje 208
2. Tremties samprata 210
3. Ateitininkų ryšiai su tėvyne 213

TAUTOS PAKAITALAS AR PAPILDAS? *Tremties prasmės beieškant*. 218
1. Susirūpinimas išeivijos prasme 218
2. Išeivijos rūšys ir jų sąmonė 224
3. Lietuviškosios išeivijos sudėtis 231
4. Kultūros ugdymas kaip išeivijos prasmė 236

REZISTENCIJA PRIEŠ TREMTIES DVASIĄ 244
1. Tremtis kaip grėsmė tautai 244
2. Du tremties tipai 245
3. Tremtis kaip liudijimas 248
4. Tremtis kaip žvilgis į ateitį 250
5. Tremtis kaip gyvenimas anttėvynėje 251
6. Rezistencijos uždaviniai 253

BŪSIMOJI MŪSŲ VEIKLA. *Jos kryptys, uždaviniai ir būdai* 255
Įžanga 255
1. Mūsų veiklos kryptys 255
2. Mūsų veiklos plotas 257
I. Mūsų vilties pagrindas 259
1. Utopiniai pagrindai 259
2. Tikrovinis pagrindas 262
II. Mūsų veiklos uždaviniai 267
1. Ilgalaikės tremties organizavimas 268
2. Etinė pasaulio informacija 271
3. Geležinio branduolio kūrimas 275
Užbaiga 280

BALTŲ EMIGRACIJOS EUROPINIS UŽDAVINYS. *Kultūros filosofijos požiūriu* 282
1. Europos gyvenimo forma 283
2. Kultūrinis susidūrimas Europoje 286
3. Baltų tautų vaidmuo 288
4. Tarpininko uždavinys baltų sąmonėje 292
5. Baltų emigrantų padėtis 295

III. LAIŠKAI MANO KRITIKAMS

1. APIE RELIGINĘ LITERATŪRĄ IR JOS KRITIKĄ 303

2. APIE PASAULIO SUKŪRIMĄ IŠ NEBŪTIES 313

3. APIE DIEVIŠKĄJĮ APREIŠKIMĄ 324

4. APIE APREIŠKIMO PILNYBĘ KRISTUJE 336

5. APIE DIEVĄ GAMTOJE 349

6. APIE DIEVĄ ISTORIJOJE 362

7. APIE SĄVEIKOS FILOSOFIJĄ 376

IV. „RAŠTŲ" IX–XII T. PAPILDYMAI

RŪPESTIS ŽMOGUMI. *Paskaita dvidešimtajai lietuviškųjų studijų savaitei* ... 391
Pratartis ... 391
1. Rūpesčio žmogumi dialektika ... 393
2. Rūpesčio žmogumi objektas ... 398
3. Rūpesčio žmogumi pavojai ... 403
Užsklanda ... 410

FILOSOFIJA LAISVĖS SARGYBOJE. *Dr. Juozo Girniaus 60 metų amžiaus sukakčiai* ... 411
1. Laisvė ir tiesa ... 411
2. Filosofijos istorija kaip laisvės istorija ... 415
3. Naujos filosofijos išvakarėse ... 419

RELIGINĖS KALBOS KLYSTKELIAI: *„Bažnyčia" ar „bendrija"?* ... 424

GIMTOJI KALBA LITURGIJOJE. *Teologinė kalbinių pakaitų vertė* ... 434

DIDŽIOJI KONRADO IMPROVIZACIJA. *Žmogaus kova su Dievu* ... 451
1. Adomas Mickevičius kaip prometėjizmo poetas ... 451
2. Susilyginimas su Dievu ... 458
3. Reikalavimai Dievui ... 469
4. Kova su Dievu ... 480

DAUGIAVEIDĖ MOTINYSTĖ. *Keletas minčių Motinos dienai* ... 490
1. Šuninė motinystė ... 490
2. Unamuno Rachelė ... 492
3. Kiniškoji O Lana ... 493
4. Sesuo Filomena ... 494

Sudarytojo pastabos ... 496
Vardų rodyklė ... 501

Maceina, Antanas

Ma32 Raštai / Antanas Maceina; [sudarė Antanas Rybelis]. – Vilnius: Mintis, 1990– . – (Iš Lietuvos filosofijos palikimo : LFP, ISSN 1822-7368)

[T.] 13: Religinė ir politinė publicistika. Papildymai. – Vilnius: Margi raštai, 2007. – 512 p. – Bibliogr., p. 496–500, ir išnašose. – Vardų r-klė: p. 501–505. – ISBN 978-9986-09-344-2

Šiame A. Maceinos „Raštų" tome spausdinami darbai, kurie įvardijami kaip publicistika įvairiais, daugiausia religinio gyvenimo, klausimais. Atskirą skyrių sudaro pluoštas straipsnių, skirtų ateitininkijos ideologijai ir veiklos strategijai tremties sąlygomis. Čia prišlieti ir istoriosofiniai straipsniai apie tremtį. Taip pat kaip atskira studija spausdinami „Laiškai mano kritikams", kurioje autorius polemizuoja su savo raštų recenzentais. Tomas baigiamas keletu straipsnių, kurie savo tematika papildo jau išleistus „Raštų" IX–XII tomus.

UDK 1(474.5)+30:1+141+32
32.01

ANTANAS MACEINA

RAŠTAI, t. 13

Religinė ir politinė publicistika. Papildymai

Parengė Antanas Rybelis

Serijos dailininkas Sigitas Šniras
Korektorė Stefanija Radišauskienė
Maketavo Nijolė Juozapaitienė

SL 319. 2007 12 07. Tiražas 700 egz. Užsakymas 7.1088
Išleido leidykla „Margi raštai",
Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius. El. p.: margirastai@takas.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys",
Vakarinis aplinkkelis 24, LT-48184 Kaunas